(K)EIN KOPFTUCHBUCH

Über *race*-, Religions- und Geschlechterkonstruktionen und das, wovon Kopftuchdebatten ablenken

Anna Sabel,
Natalia Amina Loinaz,
Verband binationaler Familien und Partnerschaften (Hg.)

[transcript] Gesellschaft der Unterschiede

Anna Sabel, Natalia Amina Loinaz,
Verband binationaler Familien und Partnerschaften (Hg.)
(K)ein Kopftuchbuch

Gesellschaft der Unterschiede | Band 76

Anna Sabel ist Medienwissenschaftlerin und politische Bildungsarbeiterin mit den Schwerpunkten antimuslimischer Rassismus und Rassismuskritik. Beim Verband binationaler Familien und Partnerschaften in Leipzig leitet sie das Projekt »Unsichtbarkeiten in der Migrationsgesellschaft« sowie das »Kompetenznetzwerk Islam- und Muslimfeindlichkeit«. In diesem Rahmen entwickelt sie rassismuskritisches Bildungsmaterial und ist dabei als Regisseurin, Kuratorin und Autorin tätig.

Natalia Amina Loinaz ist Fachreferentin beim Verband binationaler Familien und Partnerschaften in Leipzig. Sie ist Informationswissenschaftlerin und Lateinamerikanistin. Als Mitarbeiterin im Kompetenznetzwerk Islam- und Muslimfeindlichkeit in der Geschäftsstelle gestaltet sie die operative Projektarbeit und stellt rassismuskritische Bildungsmaterialien her. Zudem arbeitet die Aktivistin, Trainerin und Projektmanagerin seit vielen Jahren communitybasiert zu (antimuslimischem) Rassismus und Empowerment.

Der Verband binationaler Familien und Partnerschaften arbeitet bundesweit an den Schnittstellen von Familien-, Migrations- und Bildungspolitik. Der Verband ist auf Bundes-, Länder- und auf kommunaler Ebene die Interessenvertretung transnationaler und -kultureller Familien und Partnerschaften. Er engagiert sich für eine diversitätsbewusste Gesellschaft und setzt sich für eine rassismus- und diskriminierungskritische professionelle Praxis ein.

Anna Sabel, Natalia Amina Loinaz,
Verband binationaler Familien und Partnerschaften (Hg.)

(K)ein Kopftuchbuch

Über *race*-, Religions- und Geschlechterkonstruktionen und das,
wovon Kopftuchdebatten ablenken

[transcript]

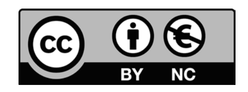
Die Veröffentlichung stellt keine Meinungsäußerung des BMFSFJ oder des BAFzA dar. Für inhaltliche Aussagen tragen die Autorinnen und Autoren die Verantwortung.

Gefördert vom
Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend

im Rahmen des Bundesprogramms
Demokratie leben!

Diese Maßnahme wird mitfinanziert mit Steuermitteln auf Grundlage des von den Abgeordneten des Sächsischen Landtags beschlossenen Haushaltes.
Gefördert durch
WELTOFFENES SACHSEN
STAATSMINISTERIUM FÜR SOZIALES UND GESELLSCHAFTLICHEN ZUSAMMENHALT
Freistaat SACHSEN

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.



Erschienen 2023 im transcript Verlag, Bielefeld

Umschlaggestaltung: Kordula Röckenhaus, Bielefeld
Lektorat: Nino I. Bautz, Anna Sabel, Trong Duc Do
Übersetzung (Kapitel 2.1): Bailey Ojiodu-Ambrose
Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar
Print-ISBN 978-3-8376-6507-9
PDF-ISBN 978-3-8394-6507-3
https://doi.org/10.14361/9783839465073
Buchreihen-ISSN: 2702-9271
Buchreihen-eISSN: 2702-928X

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.
Besuchen Sie uns im Internet: *https://www.transcript-verlag.de*
Unsere aktuelle Vorschau finden Sie unter *www.transcript-verlag.de/vorschau-download*

Inhalt

Neutralitäts- und Religionskonstruktionen

Zugehörigkeiten und Grenzen

Ausblick

Anhang

Einleitung

Anna Sabel

Dem Konzept für dieses Buch liegt ein sehr einfacher rassismuskritischer Gedanke zugrunde. Rassismus als gesellschaftliches Verhältnis im Allgemeinen und rassistische Artikulationen im Konkreten übernehmen in dieser Gesellschaft Funktionen. Rassistische Diskurse und Praktiken legitimieren und reproduzieren Ungleichheiten. (vgl. Rommelspacher 2009) Zu diesem Gedanken kommt eine Erfahrung aus unserer politischen Bildungsarbeit. Es gibt Themen, bei denen Gespräche über Rassismus und seine Funktionen schwerer möglich scheinen als bei anderen. Kopftuchdebatten gehören dazu. Ziel dieses Buches ist es entsprechend, Impulse für die Auseinandersetzung mit eben jenen Ungleichheitsstrukturen und Zugehörigkeitsordnungen zu geben, die durch die dominanzgesellschaftliche Abwertung und Ausgrenzung von muslimischen Frauen mit Kopftuch gestützt werden.

Durch sogenannte Kopftuchdebatten werden dem Körper der veranderten und gerade durch diese Debatten stets aufs Neue veranderten Frauen Bedeutungen zugeschrieben, die Rassismus plausibilisieren. Insbesondere werden dabei tradierte rassistische Vorstellungen der Rückständigkeit, Unterdrückung und Gefahr aufgerufen (vgl. Grosfoguel/Mielants 2006: 6). Rassismus funktioniert eben da besonders gut, wo auf alte Wissensbestände zurückgegriffen werden kann. Antimuslimischer Rassismus bedient sich z.B. kolonialer Diskurse über Algerien und Ägypten und wiederholt hier auch das rassistische Sprechen über die »Körperpraktiken der Anderen« (vgl. Attia 2010: 116f; Amir-Moazami 2009: 72).

Es scheint, Rassismus kann von seiner Fixierung auf den Körper nicht lassen, auch wenn biologistische Argumente auch in rassistischen Diskursen weitestgehend verpönt sind und gerade der antimuslimische Rassismus als Kulturrassismus par excellence, als »Rassismus ohne Rassen« (Balibar 1992) gelten kann. Insofern bietet das denkbar körpernahe Kopftuch ein sichtbares Rassifizierungsmerkmal, das dominanzgesellschaftlich auf eine Art besprech-

bar bleibt, die ansonsten die Grenzen des Sagbaren (ob nun verschoben oder nicht) längst überschreiten würde. Gerade die symbolhafte Sichtbarkeit des konstruierten Unterschieds andererseits macht es auch möglich, dass keine unentwegten sprachlichen Konkretisierungen der rassistischen Ordnungsvorstellungen nötig sind. Das Kopftuch ist dominanzgesellschaftlich bereits auf eine solche Art rassistisch besetzt, dass beispielsweise Sarrazins Beleidigung »Kopftuchmädchen« in seinen Untiefen auch für die verständlich ist, die sein Pamphlet nicht gelesen haben.

In ihrem Text »Kopftuchmädchen – eine kritische Aneignung« greift Dalal Mahra dieses Bild auf, ohne dem rassistischen Sprechen zu folgen, ohne Argumente zu suchen, um auf dieses Sprechen zu reagieren. Vielmehr lädt sie am eigenen Beispiel zum kreativen Umgang mit Fremd- und Selbstzuschreibungen ein, verweist auf die Möglichkeitsräume zur Selbstrepräsentation, die Social Media eröffnet, spricht sich für Selbstorganisationen aus, um sich Tokenism zu entziehen, und wünscht sich mehr selbst erzählte Geschichten und Bilder dort, wo Worte fehlen.

Auch Sabine Schiffer folgt nicht den rassistischen Blicken, auch bei ihr geht es um die Entstehung von Bedeutung. In ihrem Text »Framing, Priming und Politik« geht sie sowohl der Entwicklung rassistischer Bedeutungszuschreibungen nach als auch ihren Funktionen und stellt die Frage nach Profiteur*innen und Hintergründen von strukturellem Rassismus. Deutlich wird, dass antimuslimischer Rassismus und das durch ihn erzeugte Bild der Kopftuch tragenden Frau nicht nur der Abgrenzung im Inland, sondern auch der Einflussnahme im Ausland dienlich sind.

Gehen wir den Zuschreibungen nach, denen Kopftuch tragende Frauen ausgesetzt sind, stoßen wir auf dominanzgesellschaftliche Vorstellungen von Neutralität und Religion, Nationalstaatlichkeit und Geschlecht. Insbesondere die Kulturalisierung von Geschlechterverhältnissen scheint dabei auf eine Art und Weise affektbesetzt, die eine Infragestellung erschwert. Die Affekte sind dabei sowohl von Vergeschlechtlichung als auch von Rassifizierung geprägt. Der Eindruck beispielsweise als *weiße* Frau in der sexuellen Selbstbestimmung durch Einwanderung aus muslimisch geprägten Ländern beeinträchtigt zu sein, speist sich aus dem alten Bild der durch den anderen Mann bedrohten deutschen Frau. Bilder hilfloser *weißer* Frauen* in Missbrauchsszenen finden sich im Propagandamaterial gegen die Rheinbesetzung durch französische Kolonialsoldaten nach dem 1. Weltkrieg ebenso wie in der nationalsozialistischen Hetze. Zeitungsbilder nach dem Diskursereignis »Kölner Silvesternacht« 2016 zeigen bedrohte nackte Frauenkörper in

weiß und bedrohende Hände in schwarz (ausführlicher Sabel 2020). Dass hiermit auch *weißen* Frauen ein sehr begrenzter Platz in der rassistischen Ordnung zugewiesen wird, erfahren *weiße* Frauen mit Kopftuch. Die Gewalt, die sie erleben, ähnelt der Gewalt, die viele Frauen of Color mit Kopftuch erfahren, beispielsweise unterliegen sie den gleichen Berufsverboten. Gerade gesellschaftliche Abwertungen aber sind vielleicht auch von der alten Furcht genährt, Frauen, die die Dominanzgesellschaft für ihre Frauen hält, könnten dem imaginierten »wir« entrissen werden.

Angesichts der Vielzahl von Verflechtungen von Ungleichheitsstrukturen (*race*, class, gender, abilty, das fast schon »peinliche ›etc.‹« (Butler 1990, zit.n. Castro Varela/Dhawan in diesem Band)) sind klare Trennungen zwischen einem »wir« und »den Anderen« nur selten und unter hohem symbolischen Einsatz überzeugend. Das gerade macht das Kopftuch zu einer gern benutzten Projektionsfläche. In ihren gesellschaftlichen Machtpositionen aufgrund von Geschlechterzuschreibungen sehr unterschiedlich verorteten Menschen erlaubt die symbolträchtige Viktimisierung »der anderen Frau« eine Aufwertung von »eigenen« ungleichen Geschlechterbeziehungen (vgl. Castro Varela/Dhawan 2016). Auch das geschieht auf unterschiedliche und sicher differenziert zu betrachtende Weise(n). Gerade die momentanen Menschenrechtsbewegungen im Iran werden dem Anschein nach, wissenschaftliche Untersuchungen stehen aus, innerhalb Deutschlands vergleichsweise wenig für Überlegenheitsnarrative instrumentalisiert. Wenn Alice Schwarzer heute in einer Talkshow, in die sie ja immer noch eingeladen wird, als Schlussplädoyer von Frauen hierzulande fordert, ihre Kopftücher als Zeichen der Solidarität mit Iraner*innen abzulegen, wirkt sie aus der Zeit gefallen. Wir können zuschauen, wie die imperial feministische Selbstgewissheit Mitleid erregt, und deutlich wird die Hilflosigkeit, die einem entsprechenden Eingeständnis folgen könnte – ein Suchen und Ringen, wie Solidaritäten möglich sind, wenn Universalismen infrage gestellt werden, aber Partikularismen auch keine Lösung sind (vgl. Hark/Villa 2017: 94ff).

Mit den Herausforderungen, vor denen Feminismen stehen, die sich längst der Verflechtungen von Rassifizierung und Vergeschlechtlichung bewusst sind, beschäftigen sich Nikita Dhawan und María do Mar Castro Varela im vorliegenden Text. In Auseinandersetzung mit postkolonialem und Dritte Welt-Feminismus sowie dem Konzept der Assemblage gehen die Autorinnen den Fragen nach, wie intersektionaler Feminismus so weiterentwickelt werden kann, dass er nicht die althergebrachte Hegemonie westlicher Theorien stützt, die transnationale Dimension von Ungleichheitsverhältnissen ange-

messen berücksichtigt und empfindsam für die Ungerechtigkeiten bleibt, die sich nicht über die Kategorien *race*, Klasse und Geschlecht fassen lassen.

Fereshta Ludin wiederum lässt uns mit ihrem Text daran teilhaben, wie ihr feministisches Verständnis ihren Einsatz dafür begründete, dass Frauen mit Kopftuch unterrichten dürfen. 1998 verweigerte ihr das Oberschulamt Stuttgart die Einstellung als Lehrerin. Ludin klagte durch alle Instanzen und schließlich vor dem Bundesverfassungsgericht. Deutlich wird, wie viel mehr als ihr eigener Zugang zum Beruf dabei verhandelt wurde. Beim Lesen des Textes musste ich an ein Zitat von Annita Kalpaka denken, dass sich sicher auf die Wirkung Kopftuch tragender Frauen übertragen lässt: »Durch die Anwesenheit von MigrantInnen wird […] sichtbar, welche Fiktion von Homogenität unser Denken beherrscht.« (Kalpaka 1998)

Einer ähnlichen dominanzgesellschaftlichen Fiktion geht auch Schirin Amir-Moazami in dem Text »Neutralitäts- und Religionskonstruktionen in Kopftuchkontroversen« nach und leitet damit das dritte Kapitel ein, in dem eben diese Konstruktionen und ihre Funktionen im Mittelpunkt stehen. Amir-Moazami beschäftigt sich mit der Produktion und machtvollen Aufrechterhaltung von Vorstellungen von angemessener Religion als verinnerlichtem und öffentlich unsichtbarem Glauben. Sie zeichnet nach, wie das hegemoniale Religionsverständnis durch Normalisierungsdiskurse andere Ausdrucksformen erschwert. Verbunden damit werde auch Säkularität nicht als spezifische Position erkennbar, sondern gelte als neutral und universal und werde so der Kritik entzogen.

Die Bedeutung des Neutralitätsbegriffs steht im Mittelpunkt von Nahed Samours Text. Aus juristischer Perspektive erörtert Samour die Grenzen der verbreiteten Auslegung der weltanschaulich religiösen Neutralität des Staates und argumentiert für ein intersektionales Verständnis. Ein Anfang sei hier mit der bundesverfassungsgerichtlichen Entscheidung zum Kopftuch von 2015 gemacht, nach der das Neutralitätsprinzip hinsichtlich der daraus folgenden faktischen Benachteiligung zu prüfen sei. Erstmals sei hier die bedeutsame juristische Verknüpfung der Kategorien Religion und Geschlecht vorgenommen worden. Nahed Samour macht zugleich deutlich, dass auch die Verzahnung mit *race* – Samour benutzt den Rechtskategorien folgend den deutschsprachigen Rassebegriff – zukünftig Berücksichtigung finden müsse, um antimuslimischem Rassismus juristisch angemessen begegnen zu können.

Saboura Naqshband und Claus Melter leisten mit ihrem Texten einen Beitrag zu dem Kapitel »Zugehörigkeiten und Grenzen«. Dieses Kapitel entspringt für uns als Herausgeber*innen dem Gedanken, dass antimuslimischer

Rassismus kein allein in Deutschland verortetes Phänomen ist, dass er vielmehr, auch wenn gerade antimuslimische Bewegungen und Parteien häufig ausdrücklich EU-kritisch auftreten, europäische Verbindungen schafft. So zeigen antimuslimische Diskurse spiegelbildlich, wie Europa imaginiert wird, und tragen zu dessen Konstruktion bei. Dadurch übernehmen sie auch die Funktion, die unterschiedliche Rassismen zu unterschiedlichen Zeiten übernommen haben, nämlich Widersprüche in Selbstentwürfen aushaltbar zu gestalten, hier die des europäischen Selbstbilds. Diesem Selbstbild nach steht Europa für menschenrechtliche Errungenschaften, zugleich werden gerade diese Menschenrechte durch von Veranderungsdiskursen gestützte Grenzziehungen nur ausgewählten Menschen zugänglich gemacht (vgl. Melter 2016: 144). Rommelspacher spricht hier vom »Unbehagen bezüglich der eigenen Unmenschlichkeit, die vom Bewusstsein ferngehalten werden sollte« (Rommelspacher 2017: 296).

Dieses Unbehagen bezüglich der eigenen Unmenschlichkeit wird im Lesen des Textes von Claus Melter spürbar. Melter stellt die Tötung von Mouhamed Lamin Dramé in den Mittelpunkt. Mouhamed Lamin Dramé wurde am 8. August 2022 im Alter von 16 Jahren in Dortmund von einem Polizisten erschossen. Deutlich wird in Melters Text einerseits, dass Dramés Tod kein Einzelfall war. Deutlich wird außerdem, dass auch im Umgang mit seinem Tod rassistische Kontinuitäten zu befürchten sind. So fehlte und fehlt es bei entsprechenden Fällen häufig an Untersuchungen, Schuldeingeständnissen und Verantwortungsübernahmen von Polizeien und Justiz in Deutschland. Melter zeichnet nach, wie damit auch polizeiliche Praxen an der Verfestigung von »natio-ethno-kulturell-religiös-rassialisierenden Zugehörigkeitsordnungen« mitwirken.

Saboura Naqshband wiederum geht in ihrem Text der Frage nach, wie solche Zugehörigkeitsordnungen unterlaufen werden könnten. Angesichts eines Europas, das Muslim*innen als die inneren Anderen konstruiere, seien Muslim*innen in ihrem Begehren nach Zugehörigkeit herausgefordert. Dies gelte insbesondere für Muslim*innen, die innerhalb der muslimischen Community noch weiteren Communities angehörten, z.B. queere Muslim*innen, und dadurch intersektional-mehrfachdiskriminiert würden. Auf der Suche nach Möglichkeiten der Solidaritäten zwischen queer-muslimischen und anderen in der hiesigen Gesellschaft bedrohten Communities greift Naqshband Fatima El-Tayebs Konzept des ›Queerens von Ethnizität‹ auf und entwickelt es weiter. Mit einem Verständnis von Queerness als Nicht-Normativität begreift sie auch Muslim*sein als Queerness, die die herrschende Norm destabilisieren und so

Solidaritätslinien zwischen marginalisierten Positionalitäten in Europa aufmachen könne.

Im Abschlusskapitel des Buches gibt Yasemin Karakaşoğlu zunächst einen Rückblick auf die deutschen Kopftuchdebatten der letzten 25 Jahre. Sie zeigt auf, wie diese Zeit sich durch gesellschaftliche Transformationsprozesse auszeichnet, durch die, nicht zuletzt durch den Einsatz für ihre Rechte streitender Kopftuch tragender Frauen, die Migrationsgesellschaft in ihrer Vielgestaltigkeit wahrnehmbar geworden sei. Frauen mit Kopftüchern hätten nicht nur durch ihre Anwesenheit Normalitätsvorstellungen infrage gestellt. Viele hätten sich auch aktiv in öffentliche Debatten eingebracht und so Demokratie mitgestaltet. Dabei zeichnet Karakaşoğlu auch die Widersprüchlichkeiten und Gleichzeitigkeiten dieser Entwicklungen auf, wodurch das Wesen von politischen Öffentlichkeiten postmoderner Gesellschaften sichtbar wird. In diesen, so beschreibt Karakaşoğlu mit Jürgen Oelkers Worten, werde »niemand mit seiner Wahrheit alle anderen ausser Kraft setzen […]. Daher gibt es nur einen Kampf der Meinungen und das Regulativ ist Lernfähigkeit.« (Oelkers 2020, zit.n. Karakaşoğlu in diesem Band)

In diesem Sinne wünschen wir Ihnen, verehrte Leser*innen, eine Lektüre voller Lernmomente. Der Ausgangspunkt unseres Buches war zwar ein einfacher Gedanke. Aber wie Dhawan und Castro Varela schreiben: »Postkoloniale Gewaltverhältnisse sind komplex. Sie verweigern sich simplen Lösungen und nötigen uns dazu, Ambivalenzen auszuhalten«.

Literaturverzeichnis

Amir-Moazami, Schirin (2007): Politisierte Religion. Der Kopftuchstreit in Deutschland und Frankreich. Bielefeld: transcript.

Amir-Moazami, Schirin (2018): Der inspizierte Muslim. Zur Politisierung der Islamforschung in Europa. Bielefeld: transcript.

Attia, Iman (2009): Die ›westliche Kultur‹ und ihr Anderes. Zur Dekonstruktion von Orientalismus und antimuslimischem Rassismus. Bielefeld: transcript.

Attia, Iman (2010): Islamkritik zwischen Orientalismus, Postkolonialismus und Postnationalismus, in: Ucar, Bülent (Hg.): Die Rolle der Religion im Integrationsprozess: Die deutsche Islamdebatte. Frankfurt a.M.: Peter Lang, S. 113–126.

Balibar, Étienne (1992): Gibt es einen »Neo-Rassismus«?, in: Balibar, Étienne/Wallerstein, Immanuel (Hg.): Rasse, Klasse, Nation. Ambivalente Identitäten. Hamburg: Argument Verlag, S. 23–39. Hier: S. 28.

Castro Varela, María do Mar/Dhawan, Nikita (2016): Die Migrantin retten!? Österreichische Zeitschrift für Soziologie. 41, S. 13–28.

Grosfoguel, Ramón/Mielants, Eric (2006): The Long-Duree Entanglement Between Islamophobia and Racism in the Modern/Colonial Capitalist/Patriarchal World System. An Introduction, in: Human Architecture: Journal of the Sociolog y of Self-Knowledge (5), S. 1–12.

Hark, Sabine/Villa, Paula-Irene (2017): Unterscheiden und Herrschen. Ein Essay zu den ambivalenten Verflechtungen von Rassismus, Sexismus und Feminismus in der Gegenwart. Bielefeld: transcript.

Mecheril, Paul/Scherschel, Karin (2009): Rassismus und ›Rasse‹, in: Claus Melter/Paul Mecheril (Hg.): Rassismuskritik. Band 1: Rassismustheorie und -forschung. Schwalbach/Ts.: Wochenschau, S. 39–58.

Melter, Claus (2016): Die Entrechtung national, religiös oder rassistisch konstruierter ›Anderer‹, in: Castro Varela, María do Mar/Mecheril, Paul (Hg.): Die Dämonisierung der Anderen. Rassismuskritik der Gegenwart. Bielefeld: transcript, S. 159–172.

Rommelspacher, Birgit (2009): Was ist eigentlich Rassismus?, in: Melter, Claus/Mecheril, Paul (Hg.): Rassismuskritik. Band 1. Rassismustheorie und -forschung. Schwalbach/Ts.: Wochenschau, S. 25–38.

Rommelspacher, Birgit (2017): Wie christlich ist unsere Gesellschaft? Das Christentum im Zeitalter von Säkularität und Multireligiosität. Bielefeld: transcript.

Sabel, Anna (2020): Unsere unschuldigen Frauen, in: Lingen-Ali, Ulrike/Mecheril, Paul (Hg.): Geschlechterdiskurse in der Migrationsgesellschaft. Bielefeld: transcript, S. 201–214.

Sabel, Anna/Karadeniz, Özcan (2021): Die Erfindung des muslimischen Anderen. 20 Fragen und Antworten, die nichts über Muslimischsein verraten. Münster: Unrast.

Deutungskämpfe



Framing, Priming und Politik

Das Kopftuch als Projektionsfläche und Anker für den Problemstau

Sabine Schiffer

»Zum Glück gibt es Islam und Muslime, sonst müssten wir uns mit unseren eigenen Problemen beschäftigen«, schrieb ich vor langen Jahren in einem Essay[1]. Gleiche Projektionen lassen sich für das Kopftuch konstatieren. Zum Glück gibt es die »unterdrückte, unters Kopftuch gezwungene Muslimin«, sonst müssten wir uns mit unseren eigenen Unterdrückungsstrukturen befassen, etwa der immer noch ausstehenden Umsetzung der Geschlechtergerechtigkeit. Zwar werden eingeschränkte Zugänge für Frauen in Machtpositionen thematisiert, der immer noch klaffende Gender-Pay-Gap sowie der Rückfall in alte Care-Betreuungsmuster in der Corona-Krise, aber dies geschieht zumeist unabhängig von der Debatte über die als homogen wahrgenommene Gruppe muslimischer Frauen. Ein Kontrastieren oder Konfrontieren der einen mit der anderen Unterdrückungserfahrung findet auch kaum im Kontext der globalen Gewalt-an-Frauen- oder Femizid-Debatte statt.

Dabei müssten mindestens zwei Strukturmuster auf den ersten Blick erkennbar sein:

a) Es gibt keine homogenen Gruppen, auch nicht homogene Frauengruppen. Auch in sog. islamischen Ländern können Frauen zu den Reichen oder den Armen gehören, zu den Frauen mit Zugang zur Bildung oder ohne, auf dem Land lebend oder in der Stadt etc. pp. Die »Frau im Islam« gibt es ebenso wenig wie die »Frau im Christentum« oder auch nur eine Conditio für alle Frauen in sog. demokratischen Staaten – allein der Vergleich in Europa

1 Schiffer (2006). Verfügbar unter: https://www.ag-friedensforschung.de/themen/Islam/schiffer2.html (Zugriff: 16.12.2022).

oder allein schon zwischen Ost- und Westdeutschland zeigt, dass jeglichen Homogenitäts-Phantasien zu misstrauen ist.

b) Warum sollte gerade in den muslimischen Communities die Emanzipation der Männer verwirklicht sein, wo wir die fehlende Entwicklung und Umsetzung von Emanzipation und Geschlechtergerechtigkeit weltweit beklagen? Natürlich wirken ermordete Ehefrauen in Indien oder Journalistinnen in Mexiko auf den ersten Blick als viel schlimmer dran, als die geschlagene Frau in Deutschland. Aber auch letztere werden von (Ex)-Partnern ermordet und das ist genauso wenig ein »Familiendrama«, wie eine vergleichbare Tat in muslimischen Familien ein »Ehrenmord« sein kann.

Nun ist aber über die faktische Vergleichbarkeit der Benachteiligung von Frauen weltweit das Kopftuch – und seine Kleidungsfamilie von Niqab bis Burka – ein dankbares Symbol leichter Erkennbarkeit geworden[2]. Und als solches wird es genutzt, obwohl die Mehrheit muslimischer Frauen gar keine Kopfbedeckung trägt. Natürlich ist das Kopftuch als Sammelbegriff und visuell leicht erkennbares Unterscheidungsmerkmal nicht allein darum ein beliebtes Motiv in Foto, Film und Fernsehen. Es gibt auch noch andere Gründe seiner Betonung, wie wir weiter unten sehen werden. Aber zunächst einmal gilt festzustellen, dass es unglaublich ökonomisch im Sinne des Visual Framing in Mediendiskursen einsetzbar ist[3]. Es muss nämlich nicht mehr argumentiert und begründet werden, warum man was damit verbindet oder wie es der einzelnen Frau wirklich konkret geht. Die Bedeutung wurde als Wahrheit für eine Masse festgeschrieben und ist nun ganz einfach mittels Kopftuchbild aufrufbar.

Auf die vielen Bedeutungen, die inzwischen in das Stück Stoff interpretiert werden, kommen wir weiter unten noch zurück. An dieser Stelle gilt es erst einmal festzustellen, dass die Kopftuchträgerin selbst wesentlich weniger interessiert als die Funktion, die man ihr bzw. ihrem Tuch im Diskurs zuweist. Dennoch und vielleicht gerade deshalb erkennen plötzlich manche den Feministen in sich. Dann, wenn es um die Verteidigung »der muslimischen Frau« geht, egal ob diese das will oder nicht – und vor allem egal, wie man »die eigenen« Frauen behandelt und ansonsten auch gerne weiter von den eigenen

---

2 Publik-Forum (2006): Interview Claudia Mende/Sabine Schiffer. Verfügbar unter: https://www.publik-forum.de/Publik-Forum-12-2006/ueberall-lauert-die-gefahr (Zugriff: 16.12.2022).

3 Schiffer (2005). Verfügbar unter: https://de.qantara.de/inhalt/das-kopftuch-in-den-medien-instrumentalisierter-symbolcharakter (Zugriff: 16.12.2022).

Privilegien profitiert. Die Instrumentalisierung ist erkennbar, obwohl es natürlich unter Muslimen ebenso viele feministisch relevante Anliegen gibt wie anderswo auch; und die es unter Muslimen ebenso zu verhandeln gilt wie überall.

Am Weitesten kommt man in der Sache sicher mit der Selbstbestimmung aller, also auch der Frauen, so dass sie entscheiden können, was sie wollen oder nicht und natürlich auch was sie anziehen wollen oder nicht. Damit wäre dieser Teil des Anliegens im Iran wie in Deutschland gleichermaßen schon in Einklang gebracht.

Feel better in your own Patriarchy

Der schleppende Fortschritt in Sachen Geschlechtergerechtigkeit im sich fortschrittlich dünkenden Westen dürfte auch damit zu tun haben, dass man sich angesichts anderer, viel unterdrückterer Wesen selbst für emanzipierter hält und nicht mehr kritisch prüft, was erreicht wurde und was noch aussteht. Angesichts von Benachteiligung und Unterdrückung »der Muslimin« schlechthin, mag die Nicht-Muslimin es etwas länger in Kauf nehmen, dass immer noch ihr alleine die Frage nach der Vereinbarkeit von Familie und Beruf gestellt und ihre Expertise zunächst einmal in Frage gestellt wird; es sei denn, sie beweist das Gegenteil, also ihre Kompetenz – ein Beweis, den ihr männlicher Kollege nicht erbringen muss. Machen wir uns ehrlich: Wer hatte beim Lesen der letzten Zeilen nicht den Reflex, diese Probleme als harmlos im Vergleich zur Gewalt gegen »Frauen im Islam« einzustufen? Dabei gehört alles zusammen. Und die Femizide weltweit ebenso dazu, obgleich die »Küchenunfälle« in Indien, die Morde in Saudi-Arabien und Lateinamerika ausgeprägter sein mögen als in Deutschland oder auch nur, weil sie hier hinter Begriffen wie »häusliche Gewalt« oder »Beziehungstat« verschwinden.

Rassistische Kopftuchdebatten von ihrer Funktion her zu denken, ist ein wichtiger Schritt in Richtung Rassismuskritik. Denn statt dem Blick des Rassisten auf das Objekt seiner Betrachtung und damit seinem Interesse zu folgen, bietet die Analyse der Funktion des Rassismus erhellende Erkenntnisse. Dabei ist es wichtig, zwischen Intention und Potential zu unterscheiden. Wenn etwas das Potential hat, rassistisch zu wirken und andere Menschen zu verletzen und/oder auszugrenzen, muss dies nicht auf eine bewusste Intention zurückzuführen sein. Oftmals wird die Reproduktion rassistischer Stereotype nicht einmal (sofort) erkannt. Hier ist klar die individuelle von der struk-

turellen Ebene zu unterscheiden. Und mit Blick auf die strukturelle Ebene gilt es erst einmal die vielfältigen Funktionen zu ermitteln, die in der Kopftuchdebatte auszumachen sind, und damit zur Frage nach den Profiteuren und Hintergründen des strukturellen (antimuslimischen) Rassismus zu kommen.

Instrumentalisierung und Visualisierung: Visual Framing und Priming-Effekte

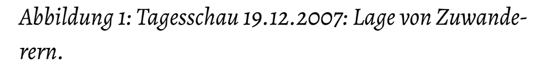


Abbildung 1: Tagesschau 19.12.2007: Lage von Zuwanderern.



Im Laufe der jahrzehntelangen Kopftuch-Diskurse wurden viele Merkmale auf das Stück Stoff und seine Trägerin übertragen. In Medien übernimmt das Kopftuch sehr unterschiedliche Visualisierungsfunktionen[4]. Es wird den Themen Migration, Islam und Unterdrückung zugeordnet, indem es nicht selten solche Themen illustriert. Durch die Visualisierung von Einwanderung – wobei anscheinend ein Kopftuch-Foto weniger als rassistisch wahrgenommen wird als das einer Schwarzen Person – wird das Merkmal FREMD auf das

4 Schiffer (2007). Verfügbar unter: https://heimatkunde.boell.de/de/2007/08/01/medien-als-spiegel-und-konstrukteur-gesellschaftlicher-vorstellungen-der-islam-deutschen (Zugriff: 16.12.2022).

Symbolfoto übertragen. So wird das Kopftuch zum Symbol für Fremdheit, übernimmt in dieser Rolle also eine Art visuelle Ausgrenzung – egal, ob die jeweils abgebildete Person eine Einwanderungsgeschichte hat oder nicht. Dies passt wiederum zu einer weiteren Funktion, die es übernimmt – nämlich Islam und Muslime als fremd zu markieren.

Als Symbol für den Islam werden in der Bebilderungspraxis in diversen Medien entweder Fotos der Kaaba in Mekka, Moscheebilder, Fotos von betenden Muslimen oder eben kopftuchtragenden Musliminnen verwendet. Allerdings werden die gleichen Motive auch immer wieder für die Illustration von Terrorismus eingesetzt. Einmal abgesehen davon, dass Bilder in Medien einen Informationscharakter haben und weniger allein der Illustration dienen sollten, wird mittels Bildmontage in Print wie Bewegtbild eine sinn-induktive Verschränkung verschiedenster Themen möglich. Durch die Verknüpfung von Islamsymbolik mit dem Thema Terrorismus übertragen sich die Merkmale GEWALT und GEFAHR auf die instrumentell ausgewählten Symbole. Diese Form des Visual Framing hat sicher mit dazu beigetragen, dass beim Erblicken einer kopftuchtragenden Frau Assoziationen aus diesem Bereich geweckt werden (können). Durch die Wiederholung der beschriebenen Montagen wird aus einem Framing-Effekt ein Priming, d.h. dass (in Zukunft) beim Auftauchen des entsprechenden Symbols diese Assoziationsketten abgerufen und Vorstellungen aktualisiert werden, die überhaupt nichts mit der konkret vorliegenden Situation zu haben mögen.

Auch für das Thema Unterdrückung scheint die muslimische Frau mit Kopftuch ein ideales visuelles Symbol herzugeben. Von berichteten Einzelfällen kann hier auf die ganze Kategorie geschlossen werden. Wir alle neigen dazu, vom berichteten Teil auf ein großes Ganzes zu schließen – gerade dann, wenn uns selbst der Zugang zu bestimmten Themen, Menschengruppen oder Weltgegenden fehlt, und das kann auch schon der nächste Stadtteil sein. Zur Markierung von Unterdrückung trugen jahrelang Fotos schwarzer Frauenmassen aus dem Iran bei, auch wenn diese Frauen sich zunächst als revolutionär in ihrer Gegnerschaft zum persischen Schah-Regime betrachteten. Ikonisch wurden Motive mit einem aus der Masse herausblickenden Farbtupfer, ein Kind oder eine junge Frau. Als Zeichen der Hoffnung galt alles, was unter dem Tschador hervorblickte: Haare, Perlonstrümpfe, Jeans. Eine Bildikone zur visuellen Darstellung der Unterdrückung »der muslimischen Frau« war geboren.

Abbildung 2: SPIEGEL Special Cover: Rätsel Islam.



Tatsächlich verlegten sich auch feministische Frauenzeitschriften, wie die zunächst vorreiterische EMMA, auf das platte Bemessen von mehr oder weniger Kopftuch als Gradmesser für die Freiheit muslimischer Frauen, die per se als schlechter gestellt betrachtet wurden als Frauen anderswo.

Wie man an aktuellen Protesten im Iran 2022 sehen kann, möchten Frauen diese Bevormundung nicht. Genauso wenig wie diejenigen, die sich für ein Kopftuch oder eine andere Art der Kleidung entschieden haben. Warum lässt man das nicht Frauen selbst bestimmen? Patriarchat und Paternalismus bilden hier die beiden Seiten der gleichen bevormundenden Medaille. Und der Wechsel vom Thema Säkularität hin zu einem laizistischen Framing, wenn etwa religiöse Symbole aus dem öffentlichen Raum verschwinden sollen, fällt anscheinend nicht auf – zumal dieser Shift nur bei Muslimen geschieht; natürlich wieder primär die Frau mit Kopftuch betreffend. Diese soll nämlich aus dem Schulunterricht verbannt werden, natürlich nur zu ihrem eigenen Wohl.

Beobachten wir, ob Medien – entgegen ihres Selbstbilds zumeist den von der Politik gesetzten Deutungsrahmen folgend – den Diskursraum für diese

Fragen im Sinne der Betroffenen, also der Frauen, pflegen oder, ob sie einstimmen in die Vorschläge, wie frau es denn nun machen solle. Damit würden sie erneut der Instrumentalisierung Vorschub leisten, was dem Usus tatsächlich entspricht; entgegen aller emanzipatorisch-idealistischen Selbstbilder.

Abbildung 3 (links): ZEIT UND BILD. Unterm Tschador glänzen Perlonstrümpfe;
Abbildung 4 (Mitte): Iran: Sanktionen scheren uns einen Dreck;
Abbildung 5 (rechts): Der Islam und die Frauen.


Samstag, 28. März 1992
ZEIT UND BILD
Margarete Strang
Unterm Tschador glänzen Perlonstrümpfe
Die Frauen in Iran trotzen dem islamischen Mullah-Regime Stück für Stück mehr Freiheit ab


Iran: Sanktionen scheren uns einen Dreck
Präsident Ahmadinedschad lässt im Atomstreit UN-Frist verstreichen und lehnt jedes Zugeständnis ab


Brigitte
DOSSIER
DER ISLAM UND DIE FRAUEN
Im Namen des Islam demonstrieren schwarzverhüllte Frauen gegen westliche Dekadenz – im Namen des Islam werden Frauen getötet. Was ist das für eine Religion, die Frauen dazu zwingt, sich hinter Schleiern und Mauern zu verstecken? Die von ihnen verlangt, ihren Mann mit anderen Frauen zu teilen? Weltweit sind schon eine Milliarde Menschen Muslime. Der Islam rückt uns näher – kaum eine deutsche Stadt ohne Moschee und Koranschule. Unser Dossier gibt Einblick in die Regeln einer fremden Welt.

Stoff für Geopolitik: Visual Campaigning für »die gute Sache«

Eine Instrumentalisierung von Schicksalen muslimischer Frauen gab es immer dann, wenn ein eigenes Interesse bestand. In den Hochzeiten des Orientalismus wurde die Wunschwelt in den Orient projiziert und dorthin sowohl Angst als auch Sehnsucht verortet, wovon u.a. schwelgende Haremsgemälde Zeugnis ablegen. Heute sind die Projektionen nüchterner und nicht selten von geopolitischer Natur – womit Islam und Muslime, aber auch und vor allem die Musliminnen keine Ausnahme bilden (vgl. z.B. die Instrumentalisierung von Jesidinnen 2014, die weiterhin unterdrückt, aber kein Medienthema mehr sind).

Die Frage, die sich für die übermäßige Thematisierung des Islams seit den 1980er Jahren – dann verstärkt seit den 2000er Jahren – stellt, mag auch für die Rolle der muslimischen Frau von ihrer Funktionalität her im deutschen Diskurs gestellt werden. Denn diese Rolle begrenzt sich nicht auf Abgrenzungsfragen im Inland, sondern erweitert sich auf Einflussfragen im Ausland. Menschenrechte – und Frauenrechte – werden gerne instrumentell verwendet, um bestimmte politische Veränderungen anzumahnen und das eigene Bestreben nach Einflussnahme jenseits des rein ökonomischen Interesses als »wertebasiert« zu markieren. Auch hier gilt es Potential von Intention zu unterschei-

den, wenn man die Sachverhalte von ihrem Ergebnis her betrachtet. Vermutlich – und das wird zu beobachten sein – wird sich das von Außenministerin Baerbock formulierte Konzept einer »feministischen Außenpolitik« hier nahtlos einreihen.

Das verstärkte Interesse für die rohstoffreiche und geostrategisch wichtige MENA-Region (Middle East North Africa) geht konform mit dem vermehrten Interesse für Islam und Muslime. Die verstärkte Thematisierung im Kontext von Geostrategie, Terror und dem unbegrenzt-fortführbaren »Krieg gegen den Terror« – nicht zu vergessen die vormaligen Einmischungen in demokratische Entwicklungen, so etwa im Iran 1953 beim Putsch gegen den gewählten Premierminister Mossadeq – führt zu einer Religionisierung von Territorialkonflikten; also eines Reframing anders gelagerter Debatten. Als nützliches Instrument hat sich im Kontext von Einflussnahme und Ausbeutung das militär-strategische Konzept der »humanitären Intervention« erwiesen. Es erlaubt, die eigenen Interessen hinter hehren Anliegen wie den Kampf für Menschen- und Frauenrechte zu verstecken.

Das Schicksal der Afghanin Bibi Aisha stellt ein besonders perfides Beispiel für die Instrumentalisierung misshandelter muslimischer Frauen dar. Das Pressefoto der verstümmelten jungen Frau wurde ca. ein Jahr nach seinem Entstehen auf dem Cover des Time Magazine platziert; just in dem Moment, als aufgrund der Wikileaks-Veröffentlichung des sog. Afghan War Diary Dokumente öffentlich wurden, die Kriegsverbrechen von ISAF-Soldaten belegten. Die daraufhin einsetzende und im Sommer 2010 virulente Debatte über einen möglichen Truppenabzug aus Afghanistan störte den Ehemann der Fotografin, weil er für die US-Regierung Hilfsprojekte in Afghanistan betreute, für die die Spendengelder mit dem Beginn der Abzugsdebatte einbrachen. Mit dem Foto, das um die Welt ging und in allen bedeutenden Nachrichtenformaten reproduziert wurde, war diese Debatte vom Tisch.

Mathias Kepplinger nennt eine solche Veröffentlichungspraxis »instrumentelle Aktualisierung«. Denn die Verstümmelung der Frau ist ein Fakt, ihr wurden vom Ehemann Nase und Ohren abgeschlagen. Dies passierte jedoch während die ausländischen Truppen in Afghanistan waren, weshalb es wenig Zusammenhang zwischen der Anwesenheit fremder Soldaten und dem Schutz von Afghaninnen gab. Als sich zehn Jahre später das geopolitische Interesse weg von Afghanistan hin zu Regionen weiter östlich mit Blick auf das ferne China und den Indopazifik verschob, war auch das Schicksal afghanischer Frauen gleichgültig – jenseits einer angeblichen »feministischen Außenpolitik«, wie sie weiterhin instrumentell angemahnt werden dürfte.

Abbildung 6: tagesschau: Verstümmelte Afghanin erschüttert USA.



Visual Framing und Priming: Zur Markierung eines Feindbilds

Der Verrat an der Sache der Frauen ist ubiquitär. Im Zweifel geht es immer weiter im Duktus des Erhalts der eigenen Überlegenheit. Und im Zweifel nutzt man dabei auch die visualisierte muslimische Frau als Instrument der Angst, um vor den mit ihrer Verhüllung assoziierten Themen zu warnen. Oder scheint Ihnen die schwarz verhüllte Dame im Plakat für die Schweizer Anti-Minarett-Initiative sympathisch?

Spätestens hier verrät sich die Tatsache, dass die gerne als Argument missbrauchte Frau mit Kopftuch vonseiten der Politik nur allzu oft nicht von Interesse ist. Ihr Bild dient als Label, das mal so, mal so – mal zu ihrem Schutz, mal für ihre angebliche Rettung oder aber zu ihrer Bekämpfung – eingesetzt werden kann; je nachdem, wie der Hegemon es gerade braucht.

Abbildung 7: Stopp. Ja zum Minarettverbot.



Literaturverzeichnis

Attia, Iman (2009): Orient- und Islam Bilder. Interdisziplinäre Beiträge zu Orientalismus und antimuslimischem Rassismus. Münster: Unrast Verlag.

Dahinden, Urs (2006): Framing. Eine integrative Theorie der Massenkommunikation. Konstanz: UVK.

Geise, Stephanie/Lobinger, Katharina (Hg.) (2015): Visual Framing. Perspektiven und Herausforderungen der visuellen Kommunikationsforschung. Köln: Herbert von Halem Verlag.

Lüders, Michael (2020): Wer den Wind sät. Was westliche Politik im Orient anrichtet. München: C.H. Beck.

Publik-Forum (2006): Interview Claudia Mende/Sabine Schiffer: Überall lauert die Gefahr. Verfügbar unter: https://www.publik-forum.de/Publik-Forum-12-2006/ueberall-lauert-die-gefahr (Zugriff: 16.12.2022).

Said, Edward (1978): Orientalism. New York: Random House.

Scheufele, Bertram (2016): Priming. Baden-Baden: Nomos Verlag.

Schiffer, Sabine (2005): Das Kopftuch in den Medien. Instrumentalisierter Symbolcharakter. Qantara. Verfügbar unter: https://de.qantara.de/inhalt/

das-kopftuch-in-den-medien-instrumentalisierter-symbolcharakter (Zugriff: 16.12.2022).
Schiffer, Sabine (2006): Projektionsfläche Islam. Über politische Beschäftigungstherapie und Ablenkungsmanöver. Verfügbar unter: https://www.ag-friedensforschung.de/themen/Islam/schiffer2.html (Zugriff: 16.12.2022).
Schiffer, Sabine (2007): Medien als Spiegel und Konstrukteur gesellschaftlicher Vorstellungen. Der Islam in den Medien. Heinrich Böll Stiftung. Verfügbar unter: https://heimatkunde.boell.de/de/2007/08/01/medien-als-spiegel-und-konstrukteur-gesellschaftlicher-vorstellungen-der-islam-deutschen (Zugriff: 16.12.2022).
Schiffer, Sabine/Wagner, Constantin (2021): Antisemitismus und Islamophobie. Ein Vergleich. 2. überarbeitete und erweiterte Auflage, Frankfurt a.M.: Westend Verlag.
Schiffer, Sabine (2023): Die Darstellung des Islams in den Medien. Sprache, Bilder, Suggestionen. 2. überarbeitete und erweiterte Auflage, Baden-Baden: ERGON Verlag.

Exkurs: Frame – Framing – Prime

Der folgende Abschnitt stellt im Wesentlichen ein Zitat aus dem Lehrbuch »Medienanalyse« der Autorin dar, um Framing und Priming zu erläutern.

> Der Fachterminus **Framing** bezeichnet im Grunde die Perspektivgebung bei einem Sachverhalt durch sprachliche und bildliche Mittel sowie viele weitere. Es handelt sich um eine Art Rahmung in der Vorstellung, um das Aktivieren von Schablonen der Wahrnehmung. Während diese Schablonen einerseits dabei helfen sollen, neue Sachverhalte zu verstehen und einordnen zu können, begrenzen sie diese andererseits, denn eine Schablone kann einengen und verzerren.
>
> **Ein Prime** ist ein Schlüsselreiz, der Gedächtnisspuren aktiviert – wie dies Bertram Scheufele in seinem Buchtitel Priming auf den Punkt bringt (Scheufele 2016, S. 11). Durch Primes, die durch Worte, Themenstellungen, Frames und Stereotype gesetzt werden können, lassen sich Schemata, innere Bilder, Assoziationsketten und/oder erwartete Abläufe abrufen; sie beeinflussen die weitere Wahrnehmung. Das Ergebnis ist dann ein Priming-Effekt (vgl. Scheufele 2016,

S. 20). Der Vorgang des Primings basiert auf den Erkenntnissen psychologischer Forschung zur Wissensorganisation und der Abrufbarkeit strukturierter kognitiver Einheiten – Erinnerungen oder Vorstellungen etwa von Konfliktschemata oder Verhandlungsschemata usw. in der politischen Kommunikation.

Kopftuchmädchen – Eine kritische Aneignung

Über die Macht von Sprache, Geusenwörter und Selbstrepräsentation

Dalal Mahra

OhnMacht.
Oder: Von Hoffnung, Glaube(n) und Zweifeln

Heute ist so ein schöner Tag. Sonnig, eine leichte Brise und mein erster Kopftuch-Tag. Eineinhalb Jahre habe ich auf diesen Tag gewartet, gehofft, ihn zu erreichen und hier bin ich, so wie ich sein will. So bin ich heute in die Welt hinausgegangen. »Kopftuchschlampe!«, ruft mir eine Frau auf dem Fahrrad beim Vorbeifahren entgegen.

Was?! Ich bin schockiert und gelähmt. Verstehe nicht, was da gerade passiert ist. Ich will mich wehren, etwas sagen, aber alle starren mich nur an, als sei ich schuld, als hätte ich etwas verbrochen. Tränen füllen meine Augen und ich denke: Heute ist mein erster Kopftuch-Tag und keine meiner Freundinnen ist jetzt in dieser Situation an meiner Seite, keine ist jetzt bei mir. Aber vielleicht ist das auch richtig so, vielleicht soll jetzt nur Allah für mich da sein. Und was heißt hier eigentlich nur, das ist großartig. Ich bin nie alleine, Er ist mir näher als meine Halsschlagader. Er versteht meine Gedanken und mein Leid, ohne dass ich etwas aussprechen muss.

Heute ist ein neuer Tag und ich habe mir gesagt: Jetzt erst recht! Ich will mehr denn je sein, dabei sagen mir Freunde, das wäre nicht Ich. Sie finden, ich übertreibe. Ich könnte mich doch wenigstens schminken. Ist es so schlimm, sich tailliert anzuziehen, fragt die andere mehr vorwurfsvoll als fragend. Muss ich in ihre Schablone passen, um einer Freundschaft wert zu sein? Dazu bin ich nicht bereit und sie wenden sich von mir ab. Warum juckt es so viele, dass ich ein Kopftuch trage.

Aneignung.
Oder: Von Wer bin ich zu Ich Bin

10 Jahre ist mein erster »Kopftuch-Tag«, wie ich ihn nenne, nun her. Seitdem habe ich mich viel mit den Zuschreibungen auseinandergesetzt, mit denen mir Menschen seither begegnen, und gelernt damit umzugehen. Wer ich bin? Ich bin Dalal Mahra, die Gründerin des ersten Medien Start-ups (»Kopftuchmädchen«) für muslimische Frauenstimmen im deutschsprachigen Raum. Reicht das? Ich hole mal etwas weiter aus: Ich bin eine 31-jährige Berlinerin mit palästinensischen Wurzeln und einem Babyface, die es liebt, Menschen zu empowern. Im Jahr 2012 habe ich nach langem Wunsch mit dem Kopftuch-Tragen begonnen und trage seither noch mehr Labels auf meiner Stirn als zuvor.

Zu Beginn waren es die Labels der Anderen: Unterdrückte, Kopftuchmädchen, Terroristin, Islamistin, Strenggläubige, Halal Girl, Heilige, Der Islam usw. Mittlerweile sind es meine eigenen Labels, die ich trage. Ja, richtig. Ich denke, dass sich diskriminierte Menschen die zugeschriebenen Labels abkleben und ihre eigenen Labels mit Stolz tragen können. Meine Labels ergeben sich durch meine soziale Rolle, mein Selbstbild und durch Affirmationen. Ich bin Frau, Tochter, Schwester, Freundin, Gläubige, Friseurgesellin, staatlich anerkannte Sozialpädagogin, Empowerment-Trainerin, Unternehmerin, Reisende und so vieles mehr als ein Kopftuchmädchen. Ich bin verrückt, lebensfroh und manchmal moralisch. Meine Identität besteht aus vielen einzelnen Puzzleteilen, genauso wie Deine. Ich bin hybrid, ständig in Bewegung. Du willst mich labeln, dann fang mich! Kopftuchmädchen reicht dafür nicht aus, sorry (not sorry)!

Geusenwörter.
Oder: Dem Schimpfwort zum Trotz

Kopftuchmädchen. Was hat es mit diesem Begriff auf sich, der durch den ehemaligen Finanzsenator des Landes Berlin Thilo Sarrazin und dann wieder durch AfD-Politikerin Alice Weidel abwertend für Kopftuch tragende muslimische Mädchen und Frauen genutzt wurde? Suchen wir bei Google nach einer Definition, finden wir als erstes Suchergebnis die Oxford Languages Definition:

Kopf-tuch-mäd-chen
Substantiv, Neutrum [das] umgangssprachlich, meist abwertend
aus religiösen Gründen ein Kopftuch tragendes muslimisches Mädchen[1]

Der Duden beschreibt das Wort »Kopftuchmädchen« auf die gleiche Weise, jedoch wird es dort nicht als abwertend, sondern als diskriminierend eingestuft (Duden Kopftuchmädchen 2022).

Jetzt fragst Du Dich wahrscheinlich und das zu Recht: Warum um alles in der Welt benutzt sie diesen Begriff? Wisse, dass es Alltagsrassismus gibt und wisse, dass Kopftuch tragende Mädchen und Frauen tagtäglich Blicken, subtilem und direktem antimuslimischen Rassismus ausgesetzt sind. »Kopftuchmädchen« ist einer der Begriffe, den sie so oder so zu hören bekommen. Warum sich dann nicht den Begriff aneignen und ihn umdeuten? Das steckt hinter dem Namen meines Start-ups. Dieses Experiment bin ich eingegangen, als ich mich entschied, meinem Unternehmen den Namen »Kopftuchmädchen« zu geben. In dem Kopftuchmädchen-Image-Video erkläre ich es wie folgt:

> »[…] weil wir wollen, dass, wenn du das nächste Mal mit »Kopftuchmädchen« beleidigt wirst, du an uns denkst, an die wundervollen Powerfrauen[2]. Und dann denkst du: Ja, Kopftuchmädchen feier ich, Kopftuchmädchen ist cool. Wir nehmen dem Begriff die Macht, dich klein zu machen.« (Kopftuchmädchen 2021)

Diese Art von Aneignung ist kein von mir erfundenes Vorgehen, sondern wurde bereits von unterschiedlichen marginalisierten Gruppen angewandt. Die so umgedeuteten Begriffe werden als »Geusenwörter« bezeichnet. Das

1 Googlesuche Kopftuchmädchen Definto (2022).

2 Zu Beginn des Instagram-Account Kopftuchmädchen, wurden Frauen porträtiert, dieses Format nannten wir »muslimische Powerfrau-Post‹ oder unsere »muslimischen Powerfrauen‹. Dieser Begriff wurde bewusst gewählt, weil es muslimischen Frauen oft abgesprochen wird, eine Powerfrau zu sein oder eine Feministin. Über den Begriff »Powerfrau« können wir lange diskutieren. Beispielsweise: Hast du schon mal gehört, dass ein Mann als Powermann bezeichnet wird? Die Antwort liegt auf der Hand. Warum also brauchen wir bei Frauen den Zusatz »Power«? Sind Frauen alle schwach und gibt es nur wenige Ausnahmen, die den Zusatz »Power« erhalten? So kritisch der Begriff »Powerfrau« auch sein mag, es war uns von Kopftuchmädchen wichtig, deutlich zu machen, dass auch muslimische Frauen stark, erfolgreich und einflussreich sein können. Nichtsdestotrotz haben wir uns mittlerweile für »Kopftuchmädchenpower-Post« entschieden.

beschreibt, dass ein Schimpfwort zum Trotzwort werden kann, sich zum Geusenwort wandelt, zu einem Wort mit positivem Beiklang. Ein Geusenwort ist also ein Ausdruck, der ursprünglich genutzt wurde, um eine Personengruppe zu erniedrigen, von dieser selbst jedoch mit einer positiven Konnotation besetzt wurde, wie z.B. der Begriff »queer« (Derung 2022).

Jetzt fragst du dich, ob es funktioniert, nicht wahr? Lass uns ein kleines Experiment durchführen: Leg das Buch zur Seite, nimm dein Handy in die Hand und google »Kopftuchmädchen«. Wenn du mein Medienunternehmen unter den ersten drei Suchergebnissen findest, würde ich sagen: Yes, we made it!

Das bedeutet leider nicht, dass Frauen mit Kopftuch nicht nach wie vor rassistisch begegnet wird.

Sichtbarkeit(en). Oder: Von Zuschreibung(en), Freiheit und von Geschichten, die (noch) erzählt werden wollen

»Sprechen Sie Deutsch?«, »Können Sie mich verstehen?«, »Oh, Sie sprechen aber gut Deutsch.« Frauen mit Kopftuch wird ihr Deutsch-Sein abgesprochen. Sie tragen Kopftuch, also können sie nicht in Deutschland sozialisiert oder gar geboren sein, denn in Deutschland sind Frauen »frei«.

Wer würde sich aus freien Stücken entscheiden, ein Kopftuch[3] zu tragen? Ehm… tatsächlich ich. Und nicht nur ich, sondern viele andere Mädchen und Frauen ebenfalls. Die TikTokerin Amal (amal_tvv) mit 297.000 Follower*innen hat Anfang September 2022 ein Video hochgeladen, wo sie in der Fußgängerzone einer Einkaufsstraße in Hannover mit anderen jungen Frauen zu sehen ist und diesen die Frage stellt: Schränkt dich das Kopftuch in deiner Freiheit ein? (amal_tvv 2022) Viele der befragten Frauen beschreiben das Tragen des Kopftuchs als ihre Form von Freiheit. Auch für mich war die Entscheidung für das Kopftuch mein Befreiungsschlag von der, die ich sein *soll*, zu der, die ich sein *will*. Ist Freiheit eine Interpretationssache? Von welcher Form von Freiheit sprechen wir, wenn wir über die Unfreiheit muslimischer Mädchen und Frauen sprechen und wieso haben wir das Bild der unterdrückten muslimischen Frau in unseren Köpfen? Die Frage müsste lauten: Wie können wir ein anderes

---

3 Auch Hijab genannt, aus dem Arabischen und beschreibt in der Praxis den Kleidungsstil muslimischer Frauen, der mehr ist als ein Kopftuch. Im deutschsprachigen Raum ist der Begriff Kopftuch sehr gängig und wird aus diesem Grund verwendet.

Bild in unseren Köpfen haben? Schließlich wird immer wieder diese Geschichte erzählt: Wir sehen in einer Serie oder einem Spielfilm das muslimische Mädchen mit dem Kopftuch, welches im Laufe der Story ihr Kopftuch ablegt und sich in einen nicht-muslimischen Jungen verliebt, mit dem sie dann abhaut. Ja, mag sein, dass diese Geschichte existiert, aber was ist mit all den anderen Geschichten? Warum wird uns auf den Bildschirmen immer dieselbe Geschichte von muslimischen Mädchen und Frauen erzählt? All die anderen Geschichten warten darauf, erzählt zu werden. Sie verlangen nach Beachtung. Die anderen Geschichten, jene, welche wir nicht schon kennen, befinden sich in staubigen Schubladen, deren Inhalt wenige Medienschaffende der letzten Jahre interessiert hat, aber das ändert sich mittlerweile, Stichwort Selbstrepräsentation. Social Media macht es jeder Person möglich, Creator[4] zu werden. Menschen, wie die TikTokerin Amal zeigen ihre Lebensrealitäten und brechen das stereotype Bild muslimischer Frauen. Gerade diese Selbstrepräsentation ist wichtig. Es kommt zwar vor, dass muslimische Frauen für eine Dokumentation, Reportage oder einen Artikel angefragt werden. Aber nicht selten werden sie unbefriedigend dargestellt. Es existiert bereits ein »Drehbuch« und gesucht wird nur eine passende Darstellerin. Eine Darstellerin, die die Zuschreibungen der Mehrheitsgesellschaft verkörpert. In den letzten Jahren aber sehen wir manchmal eine große Werbekampagne und erkennen uns auf dem Plakat wieder: »Da bin ja ich! Also jemand, die so aussieht wie ich.« Ein Identifikationsmoment. Endlich kümmern sich große Firmen darum, marginalisierte Gruppen zu repräsentieren. Sichtbar zu machen. Ist das so? Lass uns das doch mal genauer betrachten: Diversity[5] ist ein Begriff, der in aller Munde ist. Möchte ein Unternehmen sich als innovativ und progressiv zeigen, kommt es nicht um das Thema Diversity herum. Es gibt viele Möglichkeiten, wie Unternehmen inklusive der Medien-Industrie Diversität umsetzen können. Diversity-Management ist nichts per se Schlechtes, sondern ein toller Ansatz. Leider gibt es Unternehmen und Veranstalter*innen, die Diversity einfach abhaken wollen und es nicht wirklich ernst damit meinen. Dies wird erkennbar, wenn diskriminierte

4 Erschaffer*in, Urheber*in von medialen Inhalten auf Social Media.

5 Mit dem Ansatz der Diversity, im Deutschen auch Diversität genannt, versucht man, Vielfalt zu erkennen und zu fördern, Benachteiligung zu vermindern und Chancengleichheit zu erreichen. Er ist eng verbunden mit der Inclusion (Inklusion), der Einbeziehung von Personen. Berücksichtigt werden ethnische, politische, kulturelle, weltanschauliche, altersbezogene, sexuelle, soziale, körperliche Aspekte. Ursprünglich standen die Bekämpfung von Rassismus und die Einbindung von People of Color (PoC) in den USA im Vordergrund.

Personen als Token fungieren. Das Wort »Token« kommt aus dem Englischen und ist schwer ins Deutsche zu übersetzen, aber Begriffe wie »Alibi-Kanake« oder »Quoten-Schwarze« beschreiben das gleiche Phänomen (Peşmen 2017). Wann werde ich für das Marketing eines Unternehmens, einer Redaktion oder eines Events als Token ausgenutzt und wann zählt mein Können und meine Persönlichkeit? Meine Erfahrung zeigt, dass es nicht immer einfach ist, dies herauszufinden. »Kommt, eine mit Kopftuch brauchen wir noch. Schließlich haben wir schon eine Schwarze Person und eine Person mit Behinderung.«, so stelle ich mir das in manchen Redaktionen vor. Vielleicht auch zu Unrecht. Jedoch erscheint es mir in manchen Werbespots usw. wie ein Abhaken. Umso wichtiger finde ich es, dass marginalisierte Gruppen sich selbst organisieren, Medienerzeugnisse produzieren und ihre eigenen Events schmeißen, wo mehr Platz ist als nur für eine kopftuchtragende Frau. Getreu dem Motto der Unternehmerin Tijen Onaran: Nur wer sichtbar ist, findet auch statt.[6]

Selbstrepräsentation. Oder: Von Vorbildern und Heldinnengeschichten

Meine Mutter sagt immer zu mir und meinen Geschwistern: »Bildung ist eine Waffe.« und diese Waffe benutze ich gegen antimuslimischen Rassismus, für Female Empowerment und für eine gerechtere Gesellschaft. »Kopftuchmädchen«, reicht ein Wort? Was sind Worte ohne Bilder? Was ist, wenn Worte zu komplex sind und die Sprache überfordert? Dann zeig Bilder, viele Bilder, vielfältige Bilder. Zeig, was du meinst. Zeig, wie das, was du meinst, aussieht, lebt und atmet. Rassismus ist real. Starke Persönlichkeiten, die es trotz des Rassismus geschafft haben, sind es auch. Der US-amerikanische American-Football-Spieler Colin Kaepernick beschreibt seine Afro-Frisur als eine Form von Protest gegen Rassismus (Du Vernay/Kaepernick 2021). Er zeigt uns, wie Protest auch aussehen kann. Das hat mich inspiriert und ich habe mich gefragt, wie viel Protest beim Tragen des Kopftuchs bei Heranwachsenden auch Protest ist gegen den antimuslimischen Rassismus in unserer Gesellschaft. Also zeigen sie uns, was Sprache nur beschreiben, aber nicht zeigen kann. Sie zeigen uns das, wofür ihnen möglicherweise die Worte fehlen. Du siehst, also glaubst du, was du hörst. Warum nur reagieren, anstatt zu gestalten? Viel zu oft reagieren

6 Tijen Onaran ist Business Angel, Chefin ihrer eigenen Firma, Autorin, Speakerin und kämpft für Frauenrechte.

wir nur auf antimuslimischen Rassismus. Wir geben Antworten und sind damit beschäftigt, das verzerrte Bild von Muslim*innen in Deutschland wieder gerade zu biegen. Wann fangen wir an, unsere eigenen Geschichten zu erzählen. Ich bin müde von den sich immer wiederholenden politischen Scheindebatten über das Kopftuch, um antimuslimischen Rassismus salonfähiger zu machen. Ich bin müde von Diskussionen, was eine Kopftuch tragende Frau darf und was nicht, weil sie den Islam mit ihrem Tuch auf dem Kopf repräsentiere:

> Zu viel Hijab, zu wenig Hijab, zu streng, zu sexy, zu unangepasst, zu alman, zu schwach, zu stark.

Ich will mehr! Ich will mehr, weil wir mehr sind! Weil wir mehr können. Lasst uns unsere eigenen Geschichten erzählen, raus aus dem Hamsterrad und rauf auf den höchsten Berg der Erde, wie Manal Rostom, die den Everest bestieg. Lasst uns fliegen, hoch in die Lüfte wie Aisha Al Mansoori, die sich gerade zur Pilotin ausbilden lässt. Seit eh und je lernen wir von Geschichten. In der Thora, der Bibel und dem Koran lehrt uns unser Schöpfer durch Geschichten, wie ein gutes und erfolgreiches Leben gelebt werden kann. Wir verstehen, wie das Leben funktioniert, bekommen Vorbilder gezeigt und können dadurch inspiriert werden. Also machen wir weiter, wir erzählen Geschichten, Geschichten, in denen jedoch nicht jede*r vorkommt. Unsere zeitgenössischen Vorbilder sehen wir auf den Bildschirmen unserer Smartphones, Laptops, Computer und auf den Leinwänden von Kinos. Nicht jede Personengruppe findet sich dort wieder. Niemand, der so aussieht wie eine muslimische Frau, spielt eine Rolle, von der behauptet werden kann, sie sei cool oder ein Vorbild. Nein, die Nebenrollen zeigen und reproduzieren lediglich die politischen und gesellschaftlichen Debatten, in denen wir seit über einem Jahrzehnt feststecken. Ich habe einen großen Traum: ein Film mit einer muslimischen, Kopftuch tragenden Protagonistin, einer Superheldin. Ich träume davon, sie auf allen Bildschirmen zu sehen, ja sogar auf den Leinwänden großer Kinos. Und bis mein Traum Realität wird, setze ich mich weiter für Selbstrepräsentation muslimischer Mädchen und Frauen ein. Weil muslimische Frauen Teil der deutschen Gesellschaft sind, so wie Axel und Julia eben.

Literaturverzeichnis

Amal [@amal_tvv] (2022): Umfrage mit Hijabis. Wie sieht es bei euch aus? #fyp #hijab #kopftuch #freiheit #toleranz #islam #HouseofHIIT #muslima. Verfügbar unter: https://www.tiktok.com/@amal_tvv/video/7139221012951960837?is_copy_url=1&is_from_webapp=v1&lang=de-DE (Zugriff: 07.09.2022).

Derung, Lorenz (2022): Deutsch und Deutlich. Arbeitsblätter für den Deutschunterricht. Verfügbar unter: https://www.deutschunddeutlich.de/contentLD/GD/GSt44gGeusenwoerter.pdf (Zugriff: 09.08.2022).

Duden Kopftuchmädchen (2022). Verfügbar unter: https://www.duden.de/rechtschreibung/Kopftuchmaedchen (Zugriff: 08.08.2022).

Du Vernay, Ava/Kaepernick, Colin (2021): Colin in Black & White. Netflix. Trailer. Verfügbar unter: https://www.kino-zeit.de/film-kritiken-trailer-streaming/colin-in-black-white-miniserie-2021 (Zugriff: 07.09.2022).

Googlesuche Kopftuchmädchen Defintо (2022). Verfügbar unter: https://www.google.com/search?q=kopftuchm%C3%A4dchen+defìnto (Zugriff: 08.08.2022).

Kopftuchmädchen (2021): Das ist Kopftuchmädchen Media. Verfügbar unter: https://www.youtube.com/watch?v=8qw1O1HZb60 (Zugriff 16.11.2022).

Onaran, Tijen (2022): Homepage. Verfügbar unter: https://tijen-onaran.de/ (Zugriff: 07.09.2022).

Peşmen, Azadê (2017): Hä, was ist denn Token? Du bist nicht Deutschland, du bist token, in: Missy Magazine (2017). Verfügbar unter: https://missy-magazine.de/blog/2017/12/14/token/ (Zugriff: 07.09.2022).

Feminismus und Intersektionalität



Intersektionalität und ihre Kritiker*innen[1]

Postkoloniale Queer-Feministische Dilemmata

Nikita Dhawan und María do Mar Castro Varela

Intersektionale, postkoloniale und Dritte-Welt-Feminismen: Konvergenzen und Divergenzen

Unser Artikel skizziert die Perspektiven und Grenzen von Intersektionalität als einem prägenden Konzept feministischer Theorie. Der Beitrag beurteilt politische Erfolge sowie die Grenzen des intersektionalen Feminismus für marginalisierte Gruppen – etwa Menschen mit Rassismus und/oder Fluchterfahrung. Unser Schwerpunkt liegt dabei einerseits auf der fehlenden Reziprozität zwischen globalem Norden und Süden und andererseits auf der ungleichen Gewichtung bestimmter Ungleichheitskategorien durch Betonung der einen und Marginalisierung der anderen. Trotz der Spannungen zwischen intersektionalem, postkolonialem und Dritte-Welt-Feminismus verstehen wir ihre Genealogien als untrennbar verbunden. Sie bereichern sich potenziell gegenseitig, indem sie Auslassungen und Lücken in ihren jeweiligen Ansätzen ergänzen und damit eine gründliche Analyse der Zusammenhänge zwischen Imperialismus, Kapitalismus, Rassismus, Heterosexismus und Transphobie ermöglichen.

Wir glauben allerdings nicht, dass Verbindungen zwischen intersektionalem, postkolonialem und Dritte-Welt-Feminismus selbstverständlich sind. Vielmehr muss eine gemeinsame Anstrengung unternommen werden, um die Relevanz einer Zusammenarbeit sichtbar zu machen. Anstelle eines Konkurrenzkampfes zwischen den Perspektiven kann dann ein besseres Verständnis der verflochtenen Unterdrückungsformen erreicht werden. Unterschiede machen einen Unterschied. Wir sind der festen Überzeugung, dass weder die

1 Einzelne Argumentationen dieses Aufsatzes erschienen zuerst in: Dhawan/Castro Varela (2017). Diese wurden erweitert und intensiv überarbeitet.

historischen noch die gegenwärtigen Verhältnisse von Ausbeutung und Unterdrückung ohne einen mehrdimensionalen Ansatz zu verstehen sind. Nur durch kollektive Anstrengungen kann eine kritische Achtsamkeit entwickelt werden.

Dem postkolonialen Feminismus nach, der postkoloniale und feministische Erkenntnisse zusammenführt, können imperiale Herrschaftsverhältnisse nicht ohne eine Analyse der Verflechtungen von Geschlechter- und Rassifizierungsverhältnissen verstanden werden. Der Kolonialismus, als ein gewaltsamer Zusammenprall westlicher und präkolonialer Machthierarchien, führte paradoxerweise dazu, dass sich koloniale und indigene patriarchale Ideologien gegenseitig fixierten. So unterschieden sich beispielsweise Erfahrungen der sexualisierten und wirtschaftlichen Ausbeutung kolonialisierter Frauen, die bereits in vorkolonialen Gesellschaften marginalisiert waren, deutlich von der Unterdrückung kolonialisierter Männer unter kolonialer Herrschaft. Geschlechts-, Rassifizierungs-, Klassen- und Religionsunterschiede waren und wurden tief miteinander verflochten, was eben jene komplexen Beziehungen der Macht und Herrschaft in kolonialisierten Gesellschaften ermöglichte. Dementsprechend hütet sich ein postkolonialer Feminismus vor verkürzten Analysen, die sich nur auf *race*, Klasse oder Geschlecht fokussieren und den verflochtenen, wechselwirkenden Charakter von Diskriminierungen außer Acht lassen. Gleichzeitig warnt ein postkolonialer Feminismus vor universalisierenden Tendenzen, die Spezifika eines gegebenen Kontextes übersehen.

Im folgenden Abschnitt möchten wir anhand von Diskussionen unter indischen Feminist*innen verdeutlichen, dass die Relevanz der Intersektionalität in Kontexten der »Dritten Welt« umstritten bleibt. Dem intersektionalen Feminismus wird vorgeworfen, den Kategorien *race* und Geschlecht gegenüber anderen Kategorien, wie Klasse, Kaste oder Antisemitismus, eine besondere Stellung einzuräumen. Es wird argumentiert, dass *race*, Indigenität und Migration nicht als identisch zu verstehen sind und folglich ein intersektionaler Feminismus für diese Unterschiede sensibel sein müsse. Zunächst fokussieren wir uns auf eine prominente Diskussion unter indischen Feministinnen, um Grenzen und Herausforderungen des Intersektionalitätsansatzes als einer »travelling theory« (Said 1983) aufzuzeigen. Anschließend werden wir uns mit jüngsten Vorwürfen über die Vernachlässigung des Antisemitismus durch den intersektionalen Feminismus in deutschen und französischen Kontexten auseinandersetzen. Der dritte Abschnitt skizziert, wie der intersektionale Feminismus ungewollt den »Menschen« als analytische Hauptkategorie verfestigt.

Wir untersuchen auch, wie Intersektionalität ironischerweise von hegemonialen Diskursen und Strukturen mobilisiert wird, um den Status quo aufrechtzuerhalten. So verspricht ein intersektionaler Feminismus am Ende mehr, als er tatsächlich halten kann und ist somit »nicht-performativ« (Ahmed 2006). Diese drei Abschnitte möchten letztlich Errungenschaften eines intersektionalen Feminismus evaluieren und gleichzeitig eine Bilanz seiner Fehlschläge ziehen.

Intersektionalität und die Politik der Verortung

Seit der Veröffentlichung von Kimberlé Crenshaws *Mapping the margins: Intersectionality, identity politics, and violence against women of color* im Jahr 1991 stellt Intersektionalität eines der bedeutendsten Konzepte des theoretischen Feminismus dar, verspricht sie doch eine solide Analyse der verschiedenen Dimensionen und Ausmaße von Unterdrückung und Diskriminierung. Beworben wird Intersektionalität somit als eine Art korrigierendes Instrument, das die Untersuchung bisher unbeachteter sowie verdeckter Strukturen von Herrschaft und Gewalt ermöglicht. Gleichzeitig gibt es Kritiker*innen, die darauf hinweisen, dass ein intersektionaler Feminismus trotz seiner Stärken die Dominanz der euro-amerikanischen Wissenschaft verstärkt und gleichzeitig kritische Perspektiven aus dem globalen Süden ausklammert. Kategorien wie »Kaste« oder »Indigenität« könnten zudem nicht einfach durch *race* ersetzt werden, um einen intersektionalen Feminismus reisefähig für »andere Welten« zu machen, so das Argument (Spivak 1988).

Ein gutes Beispiel für das Spannungsverhältnis zwischen intersektionalem, postkolonialem und Dritte-Welt-Feminismus ist der Streit zwischen drei prominenten indischen Feministinnen: Nivedita Menon, Mary John und Meena Gopal. In ihrem Beitrag in der renommierten Zeitschrift *Economic & Political Weekly (EPW)*[2] stellt Menon (2015) die Allgemeingültigkeit feministischer Konzepte, wie Intersektionalität und ihre Bedeutung für »Dritte-Welt«-Kontexte, wie Indien in Frage. Ohne die Bedeutung der Intersektionalität für die kritische Wissenschaft zu bestreiten, verweist Menon auf die Produktion und den Konsum von akademischem Wissen sowie auf die Politik der Verortung (Rich

2 Wir zitieren aus International Viewpoint, einer sozialistischen Online-Zeitschrift, wo der Text zeitgleich mit seiner Veröffentlichung in der EPW erschien.

1986). Während Feminist*innen aus dem globalen Norden »Rohdaten« in postkolonialen Kontexten sammeln und dann »verfeinerte« Theorie aus dem globalen Norden zurück in den Süden exportieren, reisen kritische Erkenntnisse aus dem globalen Süden selten in die andere Richtung (Menon 2015: 2). Sie argumentiert weiter, dass Intersektionalität lediglich ein Schlagwort für das ist, was im indischen Feminismus schon lange Allgemeinwissen ist, nämlich, dass Kategorien wie Kaste, Klasse, Geschlechtsidentität und Religion voneinander abhängig sind. Sei es im Bereich des rechtlichen Pluralismus oder der Politikgestaltung, so Menon, »the ›single axis framework‹ was never pre-dominant or unchallenged in our parts of the world.« (Menon 2015: 4) Dalit[3]- und Adivāsi[4]-Intellektuelle (Guru 1995) kritisierten beispielsweise entschieden eine an westlichen Standards angelehnte feministische Wissenschaft und Politik, weil sie die Kategorie der Kaste übersähen und die Überlebenskämpfe Entrechteter[5] nicht berücksichtigten. Ein anschauliches Beispiel ist die Diskussion um »Sexarbeit«. Angesichts der langen Geschichte der Zwangsprostitution, die Teil des *Devadasi-* oder *Yogini-*System ist, lehnen Dalit-Feministinnen die radikalfeministische Umkodierung von »Sexarbeit« im Sinne von Lohnarbeit und freier Wahl ab. Dies kaschiere die historischen Zwangsverhältnisse, die von den hegemonialen Gruppen der oberen Kaste aufrechterhalten werden, um die entmachteten Dalit- und Adivāsi-Frauen durch die Verflechtung von Brahmanismus und Kapitalismus sexuell ausbeuten zu können. Menon veranschaulicht an diesem Beispiel, wie diese Art von »Mehrthemenpolitik« im indischen Kontext allgegenwärtig war, bevor sie im globalen Norden zu einem Slogan wurde. Bedauerlicherweise erhalten kritische Einsichten und Praktiken, die in und aus Kontexten der »Dritten Welt« entstehen, nicht die gleiche Aufmerksamkeit wie euro-amerikanische Konzepte und Theorien, so Menon.

Eine weitere wichtige Kritik, die Menon aufgreift, ist das »Mainstreaming« von Intersektionalität durch die UN. Ihrer Ansicht nach führe dies nicht nur zu einer Entradikalisierung von Crenshaws ursprünglichem Konzept, sondern

---

3 Das marathische Wort Dalit (zerbrochen/zerrissen) ist die Eigenbezeichnung für Menschen, die aus einem Kastensystem gedacht der untersten Kaste angehören und somit als »unberührbar« gelten.

4 Adivāsi, oder auch »erste Siedler«, ist ein kollektiver Begriff für Völker des indischen Subkontinents und bezeichnet jene, die als dem Land nativ/indigen verstanden werden.

5 FEDO (2017). Verfügbar unter: https://namati.org/network/organization/feminist-dalit-organization-fedo (Zugriff: 20.12.2022); Verfügbar unter: https://www.epw.in/journal/2013/23/web-exclusives/voice-jharkhand.html (Zugriff: 20.12.2022).

auch zur Entpolitisierung der *Gender Studies* im Allgemeinen. In internationalen Menschenrechts- und Geschlechtergerechtigkeitsdiskursen trägt die Intersektionalität dazu bei, die Funktion der Gouvernementalisierung und Entpolitisierung von Geschlecht zu erfüllen, indem sie von einer präexistenten Frau ausgeht, die mehrere Identitäten in sich trägt (Menon 2015: 9).

Mary John (2015) widerspricht Menon in ihrer Behauptung, dass die indische feministische Theorie immer eine »Mehrthemenpolitik« verfolgt habe. Nach Johns Einschätzung ist der intersektionale Ansatz insofern bedeutend, als dass er multiple und sich überschneidende Diskriminierungen aufdeckt und dadurch als korrigierende Methodologie[6] fungiert, »by pointing to a place where identities fail to appear or be recognized as we might have expected them« (John 2015: 73). Jedoch stimmt sie Menons Kritik an den universalistischen Ansprüchen der westlichen Theorie zu, während Konzepte und Theorien, die außerhalb der westlichen Hemisphäre entstehen, als provinziell abgetan würden. Sie warnt allerdings davor, dass die einfache Ablehnung aller Universalismen kein Gegenmittel gegen den Eurozentrismus sei:

> »It is true that, given our colonial and postcolonial histories, our intellectual spaces are cluttered with false universalisms. But it is equally true that we have been trapped by false particularisms, and ever false rejections of the universal.« (John 2015: 75)

John erinnert daran, dass Crenshaw nie behauptet habe, Intersektionalität sei ein radikal neuer Ansatz und ihr Konzept stets in der kollektiven Geschichte des Schwarzen Feminismus in den USA verortete. Ähnlich widerspricht auch Meena Gopal (2015) Menons Darstellung der indischen feministischen Bewegung. Gopal betont dagegen die Vernachlässigung der Kategorie »Klasse«, was ein weit verbreitetes Manko in der zeitgenössischen feministischen Wissenschaft und globalen Politik darstelle.

Zwar warnen alle drei Denkerinnen vor den Gefahren einer »Transplantation« westlicher Ideen in postkoloniale Kontexte, räumen aber trotz ihrer klaren Differenzen ein, dass Intersektionalität einen wichtigen Beitrag zur Belebung der globalen feministischen Theorie und Politik geleistet habe. Sie sind sich einig, dass

6 Als »Mehrthemen«-Feminismus bietet Intersektionalität sowohl eine Korrektur von feministischer Theorie des Mainstreams als auch eine Interessenvertretung, die zuvor auf eine Kategorie limitiert wurde – dem Geschlecht in einer sehr verkürzt gedachten Konzeptualisierung.

> »[…] there is a profound need for more critical dialogue across global feminist margins and centres. […] intersectionality would make for an excellent candidate in such an endeavour.« (Menon 2015: 76)

Die »indische« Debatte wirft schwierige Fragen für die intersektionale feministische Wissenschaft auf, einschließlich der Frage nach dem Status verschiedener Ungleichheitskategorien, die ein Erbe des imperialen Projekts der Moderne sind. Während der intersektionale Feminismus seine Fähigkeit bewirbt, verschiedene Ungleichheiten gleichzeitig zu analysieren, betonen seine Kritiker*innen, dass bestimmten Ungleichheiten zu bestimmten Zeitpunkten in verschiedenen Kontexten mehr Bedeutung beigemessen wird als anderen. So ist beispielsweise Black Lives Matter (#BLM) zweifellos eine der bedeutendsten Protestbewegungen unserer Zeit, und die globale Reichweite ihrer Forderung nach Gerechtigkeit und Gleichheit sowie ihrer Kritik an Polizeibrutalität und rassistischer Gewalt sind zweifelsfrei außerordentlich. Allerdings erhalten, leider, parallele Protestbewegungen im globalen Süden nicht die gleiche Aufmerksamkeit, da sie nicht von Plattformen der ersten Welt aus sprechen. Trotz wiederholter Bemühungen der Subalternen, vor allem im globalen Süden, werden sie nicht gehört – unabhängig von Hashtag-Revolutionen und Twitter-Aufständen. Wie Gayatri Chakravorty Spivak zutreffend argumentiert, ist die fortwährende Produktion von Subalternität in der postkolonialen Ära symptomatisch für das Scheitern einer Dekolonisierung (Spivak 1994 [1988]).

Dementsprechend ist es von entscheidender Bedeutung, die Verflechtungen verschiedener Kategorien (auch jene, die insbesondere außerhalb Europas auftreten) über verschiedene zeitliche und räumliche Dimensionen hinweg zu betrachten. Feministische Analysen müssen berücksichtigen, dass »Geschlecht« und *race* oder »Klasse« und *race* als widersprüchliche Kategorien in verschiedenen regionalen und historischen Konstellationen funktionieren. So scheinen zum Beispiel einige Ungleichheitskategorien in unterschiedlichen Situationen bedeutsamer zu sein als andere. In Indien beispielsweise überwiegt die Bedeutung von Kaste und Religion gegenüber der von *race*. Dies ist beispielsweise essenziell für das Verständnis von Machtverhältnissen innerhalb der indischen Diaspora. Statt lediglich *race* durch »Kaste« oder »Religion« zu ersetzen, muss genau analysiert werden, wie die verschiedenen Kategorien kollidieren und zusammenwirken. Ebenso können Kategorien wie »First Nations«, »Native Americans« oder »pueblos originarios« nicht einfach unter dem Oberbegriff *race* subsumiert werden – und noch weniger unter dem der

»Migration«. Werden diese Unterschiede außer Acht gelassen, werden einzigartige Erfahrungen der Entrechtung übersehen und gelöscht. Die polemische Debatte zwischen der marxistischen Feministin Nancy Fraser (1997) und der Queer-Feministin Judith Butler (1997) verweist darauf, dass der Konflikt zwischen den Kategorien »Klasse«, *race* und »Geschlecht« immer noch besteht. Diskriminierungsachsen überschneiden sich nicht nur und konstituieren sich gegenseitig, sondern prallen auch aufeinander und drängen sich gegenseitig in ein Abseits, was zu einer Überbetonung der einen Kategorie gegenüber der anderen führen kann. Aus diesem Grund warnt Spivak vor einer Überbetonung von *race* und (Anti)Rassismus im globalen Norden, würde sonst doch eine Auseinandersetzung mit der geschlechtsspezifischen internationalen Arbeitsteilung vernachlässigt und komplexe Strategien der wirtschaftlichen, politischen und sozialen Entrechtung im Prozess der Dekolonialisierung übersehen (Spivak 1990: 126).

Der alleinige Fokus auf *race* als prominente Kategorie innerhalb antikolonialer Widerstandsstrukturen hat dazu geführt, dass Dekolonisierung mit dem Abbau rassistischer Strukturen und Narrative gleichgesetzt wird. Wie Mahmood Mamdani richtig bemerkt, wurde die historische Legitimität nationalistischer Regierungen nach der Entkolonialisierung hauptsächlich daran gemessen, ob sie eine effektive De-Rassifizierung initiierten (Mamdani 1996: 288). Mamdani erinnert uns daran, dass dies beispielsweise im Subsahara-Afrika zu einer »De-Rassifizierung ohne Demokratisierung« führte. Unter der Bezeichnung »Indigenisierungsprogramm« oder »Nationalisierung«, bestand eines der Hauptziele darin, jene Privilegien abzubauen, die *weiße* Kolonialist*innen durch rassistische und imperialistische Politik akkumuliert hatten. Interessanterweise delegitimieren populistische Regime in postkolonialen Ländern wie Indien und Brasilien »inländische« Proteste gegen Rechtsverletzungen, indem sie die westliche Menschenrechtspolitik für die Bedrohung der nationalen Unabhängigkeit verantwortlich machen. Antikoloniale Rhetorik gegen rassistische Privilegien werden hier instrumentalisiert, um Anfechtungen von präkolonialen, kolonialen und postkolonialen Heteronormativitäten zu diskreditieren und zu negieren.

So wie Vorsicht geboten ist, eine Ungleichheitskategorie gegenüber den anderen überzubetonen, indem man besonders auf ›laute‹ Formen der Diskriminierung achtet, so muss sich ein intersektionaler Feminismus davor hüten, das Mantra »*race* – Klasse – Geschlecht« zu fetischisieren, da hier die Gefahr schlummert, dass Phänomene, die sich dieser Formel entziehen, unbeobachtet bleiben. Das mechanische Zitieren dieser standardisierten Liste von Kate-

gorien verdeckt entweder andere Formen der Unterdrückung oder fasst sie zu einem »etcetera« zusammen. Und wie Davina Cooper (2004) bemerkt, fallen Identitäten und Ungleichheitsverhältnisse, die sich nicht aus intersektionalen Kategorien ergeben, zudem aus dem Analyseraster raus. Wenngleich die präzise und konsequente Formulierung spezifischer Kategorien die Erhebung quantifizierbarer und überprüfbarer Daten ermöglicht, welche für eine fortschrittliche Politik unverzichtbar sind, muss ein intersektionaler Feminismus Strategien entwickeln, um mit nebulösen und chaotischen Dynamiken der politischen Dominanz umgehen zu können. Verunsicherung und Orientierungslosigkeit, die sich aus der Auseinandersetzung mit der Komplexität sozialer Ungerechtigkeit ergeben, werden augenscheinlich durch strenge methodische Richtlinien gebändigt. Schlussendlich lässt sich nicht nur ein Comeback einer universalistischen Perspektive, sondern auch von essentialistischen Tendenzen beobachten. Butler spielt hierauf in »Gender Trouble« an, als sie das fast peinliche »etc.« am Ende der »Liste der Kategorien« anmerkt (vgl. Butler 1990: 143). Das »etcetera« als Satzende lässt sich hier gleichzeitig als Erschöpfung und Überforderung deuten und sollte Ausgangspunkt feministischer Selbstkritik sein. Einmal mehr verschaffen sich universalistische Praktiken über das dominante Partikulare durch die Hintertür Zugang. Butler warnt aus diesem Grund vor einer Politik, die »Positionen« schaffen will, die marginalisierte Gruppen eine Identität versprechen. Sie wendet sich gegen eine Logik, in der »Positionen« als makellose, kohärente Kategorien funktionieren (Butler 1993: 111). Ihrer Ansicht nach sollte das Bestreben nicht sein, *race*, Sexualität und Geschlecht solcherart in Beziehung zu setzen als wären sie »vollständig trennbare Achsen der Macht« (Butler 1993: 116). Vielmehr sollte die theoretische Wucherung von »Kategorien« oder »Positionen« selbst in Frage gestellt werden. Ähnlich wie Butler wirft auch Menon (2015) die Frage auf, ob intersektionale Analyse ihren Blick auf marginalisierte Positionen beschränken sollte oder ob eine dringendere und radikalere kritische Intervention eine Destabilisierung dieser Kategorien verlangt. Im dritten Abschnitt werden wir auf diese Frage zurückkommen. Vorerst bleibt die Hoffnung, dass intersektionale, postkoloniale und »Dritte-Welt«-Feminismen sich gegenseitig stärken können, wenn sie die Defizite und Auslassungen der jeweils anderen ergänzen. Es bleibt notwendig und dringlich, die Nicht-Reziprozität zwischen dem globalen Norden und Süden zu überwinden.

Wenden wir uns nun einer weiteren Kritik am Intersektionalitätsansatz als »travelling theory« zu: ihrer Vernachlässigung von Antisemitismus. Kritiker*innen argumentieren zum einen, dass intersektionale Feminist*innen

Antisemitismus absichtlich ignorierten, da sie ihn nicht als Problem sozialer Ungerechtigkeit sähen, und behaupten zum anderen, dass der intersektionale Ansatz für die Auseinandersetzung von Antisemitismus ungeeignet sei. Die österreichische Soziologin Karin Stöger (2021) bemerkt:

> »Currently, global antisemitism is only rarely included in intersectional theory, and Jews are often excluded from feminist anti-racist social movements that claim to be guided by intersectionality. The vehement anti-Zionist orientation of some of these movements, be it Women's March on Washington, Chicago Dyke March or Black Lives Matter, poses the question: why does the intersectionality framework routinely exclude [sic?] antisemitism« (Stöger 2020).

Dies scheint ein harter Vorwurf gegenüber dem intersektionalen Feminismus zu sein. Im folgenden Abschnitt untersuchen wir diesen genauer.

Verflochtene Vermächtnisse, Verwobene Zukünfte

Im April 2020, zu Beginn der Corona-Pandemie, brach in Deutschland eine große Kontroverse über das Verhältnis von postkolonialer Wissenschaft, Jüdischen Studien und Holocaustforschung aus. Zuvor wurde Butler anlässlich der Annahme des Adorno-Preises im Jahr 2012 scharf wegen ihrer Kritik am Staat Israel und ihrer Unterstützung der Boykott-, Desinvestitions- und Sanktionsbewegung (BDS) verurteilt. Dieses Mal wurde der Philosoph Achille Mbembe von der Witwatersrand-Universität in Johannesburg, der in Kamerun, einer ehemaligen deutschen Kolonie, geboren wurde und sich aktiv mit Fragen der Restitution und Reparation beschäftigt, des Antisemitismus beschuldigt. Seine Kritik an der Besetzung Palästinas und der Vergleich des Staates Israel mit dem Apartheidsystem in Südafrika wird als Relativierung des Holocausts und Infragestellung des Existenzrechts des israelischen Staates beurteilt. Neben dem, was in der deutschen Presse als »Causa Mbembe« bezeichnet wurde, ist der übergeordnete Vorwurf die Vernachlässigung des Antisemitismus und des Holocausts in der intersektionalen und postkolonialen Wissenschaft.[7] Ein intersektionaler Feminismus, dekoloniale und postkoloniale Diskurse werden

7 Für eine kritische Analyse der Daten siehe Brumlik (2021); Goethe Institut (2020). Verfügbar unter: https://www.goethe.de/prj/zei/en/pos/21864662.html (Zugriff: 21. 12.2022).

in Frankreich dementsprechend als »islamo-links« (*islamo-gauchisme*)[8] etikettiert. Die von Pierre-André Taguieff (2002) geprägte Wortschöpfung bezieht sich auf eine angebliche politische Allianz zwischen Linken (aus dem globalen Norden und Süden) und Islamisten, denen Antizionismus und Antisemitismus vorgeworfen werden. Immer wieder wird Intersektionalität problematisch mit einer Form von »politischer Korrektheit« gleichgesetzt, der vorgeworfen wird, westliche liberale Werte zu bedrohen und die freie Meinungsäußerung einzuschränken, während sie von den »echten« Problemen der Welt ablenkt. Ohne weiter im Detail auf die oben beschriebenen Kontroversen einzugehen, möchten wir diese als Ausgangspunkt nehmen, um die Herausforderungen der Auseinandersetzung mit Antisemitismus innerhalb der intersektionalen feministischen Wissenschaft zu skizzieren. Willi Goetschel und Ato Quayson (2016: 1) plädieren in ihrer Einleitung in der Sonderausgaube *Jewish Studies and Postcolonialism* für ein Verständnis der Affinitäten zwischen Jüdischen Studien und Postkolonialismus. Ähnlich möchten auch wir in diesem Abschnitt argumentieren, dass ein sorgfältiger intersektionaler Ansatz gleichzeitig Antisemitismus und Rassismus thematisieren sollte, aber auch über eine reduktionistische Perspektive, die sich auf den gemeinsamen Opferstatus jüdischer, Schwarzer, muslimischer und anderer postkolonialer Subjekte konzentriert, hinausgehen muss. Es gilt die Eigenheiten jeder Erfahrung zu untersuchen und zugleich strukturelle Verflechtungen hervorzuheben (Goetschel/Quayson 2016: 3). Edward Said (1978: 27–28) beendet seine Einführung in *Orientalism* mit der Feststellung, dass Orientalismus und Antisemitismus sich insofern ähneln, als dass er mit der Geschichte des antimuslimischen Rassismus »heimlich« die Geschichte des westlichen Antisemitismus beschreibe. Saids Fokus liegt auf der europäischen Konstruktion des »Semiten« als linguistischer Kategorie, die sowohl arabische, als auch jüdische Menschen in »orientalische Semiten« zusammenfasste. Hier spielte (und spielt noch) der Westen eine diskrete Rolle in der Aufrechterhaltung der Spaltung zwischen jüdischen und arabischen Menschen, indem er sich auf die angeblich jüdisch-christliche Tradition konzentriert. Dies deckt sich mit Gil Anijdars *Once more, once more, Derrida, the Arab, the Jew* (2001: 1), wonach der Westen diese Gegensätze nicht nur produziert, sondern die Aufrechterhaltung dieser Spaltungen für die Neuerfindung des Westens von zentraler Bedeutung ist. Wie Said, betonten Schwarze und jüdische Feministinnen in den 1970er Jahren der Vereinigten Staaten, die

8 CRNS (2020). Verfügbar unter: https://www.cnrs.fr/en/islamo-leftism-not-scientific-reality-0 (Zugriff: 20.12.2022).

Vorläuferinnen des intersektionalen Feminismus, die Bedeutung der Zusammenarbeit von Denker*innen und Aktivist*innen, die an der Schnittstelle von Postkolonialismus, Jüdischen Studien und Holocaustforschung arbeiten. 1974 wurden Adrienne Rich, Alice Walker[9] und Audre Lorde für den *National Book Award* in der Kategorie Lyrik nominiert. Als sie von den Nominierungen erfuhren, einigten sich die drei Dichterinnen (die erste jüdisch, die beiden anderen afroamerikanisch), den Preis nicht allein anzunehmen, falls eine von ihnen gewinnen sollte. Alle drei feministischen Dichterinnen gingen ein enormes Risiko mit dieser Solidarisierung ein und setzten ihren Ruf aufs Spiel, noch bevor sie wussten, wer den Preis gewinnen würde. Bei der Preisverleihung verlasen Rich und Lorde (Walker war nicht anwesend) ein gemeinsam verfasstes Statement und nahmen den Preis mit folgendem »feministischen Manifest« an:

> »We, Audre Lorde, Adrienne Rich, and Alice Walker, together accept this award in the name of all the women whose voices have gone and still go unheard in a patriarchal world, and in the name of those who, like us, have been tolerated as token women in this culture, often at great cost and in great pain. We believe that we can enrich ourselves more in supporting and giving to each other than by competing against each other; and that poetry—if it is poetry—exists in a realm beyond ranking and comparison. We symbolically join together here in refusing the terms of patriarchal competition and declaring that we will share this prize among us, to be used as best we can for women.«[10]

Lordes eindrucksvolle Bemerkung, es gäbe keine Hierarchie der Unterdrückungen (1983), sieht die wichtigsten Erkenntnisse des intersektionellen Feminismus bereits voraus. Lorde erklärt auf brillante Weise, dass sie sich als Schwarze, lesbische Frau nicht den Luxus leisten konnte, nur eine Form der Unterdrückung zu bekämpfen. Vielmehr müsse der Kampf gegen Sexismus, Heterosexismus, Rassismus, Antisemitismus und Kapitalismus an mehreren

---

9 Vor kurzem wurde Alice Walker für das Befürworten eines antisemitischen Buches sowie antisemitische Verschwörungstheorien kritisiert. The Guardian (2018). Verfügbar unter: https://www.theguardian.com/books/2018/dec/17/alice-walker-antisemitic-david-icke-book (Zugriff: 20.12.2022); Forward (2018). Verfügbar unter: https://forward.com/opinion/416284/alice-walkers-conspiracy-theories-arent-just-anti-semitic-theyre-anti (Zugriff: 20.12.2022).

10 Verfügbar unter: https://wordsofwomen.com/audre-lorde-adrienne-rich-and-alice-walkers-speech-at-the-national-book-award-ceremony-will-make-you-cry (Zugriff: 20.12.2022).

Fronten geführt werden, ohne eine davon über anderen zu priorisieren. Sie schildert ihre Erfahrungen als Lesbe mit homophober Diskriminierung in der Schwarzen Community und mit Rassismus als Schwarze Frau in der queeren Community. Ihrer Ansicht nach ist Rassismus für die queere Community ein ebenso großes Problem, wie Heterosexismus und Homophobie für die Schwarze Community. Lorde (1984) argumentiert, dass sich Unterdrückung und Intoleranz gegenüber dem »Anderen« in allen Gestalten manifestiert, so dass die eigene Erfahrung der Marginalisierung nicht automatisch Solidarität mit anderen diskriminierten Gruppen nach sich ziehe. Gleichzeitig skizziert sie, wie unterdrückte Gruppen gegeneinander ausgespielt würden und wie diese Spaltung den Interessen hegemonialer Gruppen entgegenkomme, die von der Störung des gemeinsamen politischen Handelns profitierten. Dies mache einen vereinten Kampf gegen mehrere Achsen der Ungleichheit unausweichlich.

Es gibt verschiedene aktuelle Ereignisse, die als lehrreiche Beispiele für die Art von Verstrickungen dienen können, die Lorde hier anspricht. So versuchte am 9. Oktober 2019 ein schwer bewaffneter Mann, eine Synagoge in der ostdeutschen Stadt Halle zu stürmen. Die Gemeinde hatte zuvor um Polizeischutz gebeten, der jedoch von der Stadt nicht gewährt wurde. Nur eine Holztür hielt den Bewaffneten davon ab, auf 52 jüdische Gläubige zu schießen, die im Inneren zum Jom-Kippur zusammengekommen waren. Der abgewehrte Schütze schoss daraufhin auf eine Passantin. Anschließend richtete der Schütze seine Waffen auf den nahe gelegenen Imbiss »Kiez-Döner«, wo er ausdrücklich nach Muslim*innen suchte und einen jungen Mann tötete, der dort zu Mittag aß. In Kampfmontur filmte er die Schießerei und übertrug sie 35 Minuten lang im Internet. Während des Prozesses leugnete der Angeklagte den Holocaust und vertrat antisemitische, rassistische und frauenfeindliche Ideologien. So behauptete er: »Die Synagoge anzugreifen, das war kein Fehler. Das sind meine Feinde.«[11]

Die Intersektionalität von Antisemitismus, Rassismus und Sexismus wurde auch am 6. Januar 2021 in Washington D.C., bei der Erstürmung des Kapitols der Vereinigten Staaten, deutlich. Der gewalttätige Mob, zu dem auch Neofaschist*innen und White Supremacists gehörten, besetzte, verwüstete und plünderte die Büros der Sprecherin des Repräsentantenhauses, Nancy

---

11 BBC (2020). Verfügbar unter: https://www.bbc.com/news/world-europe-55395682 (Zugriff: 20.12.2022).

Pelosi, und hinterließ ihr Botschaften wie »Nancy, Bigo was here you bitch.«[12] Viele schwenkten die Konföderierten-Flagge[13] und trugen Symbole à la »Arbeit macht frei«[14] oder »Camp Ausschwitz«[15]. Dies ist ein aufschlussreiches Beispiel für die toxischen Verflechtungen von Antisemitismus, Rassismus, Imperialismus und Sexismus. Hassverbrechen, einschließlich antisemitischer, sexistischer und rassistischer Vorfälle, erreichten 2019 in den USA ein Vier-Dekaden-Hoch. Zuvor, im August 2017, riefen, während der gewalttätigen »Unite the Right«-Demonstration in Charlottesville, Virginia, White supremacists die Konföderierten-Flagge schwenkend: »You will not replace us. Jews will not replace us«. Der Slogan bezieht sich auf die White genocide conspiracy theory, die von *weißen* Rassist*innen vertreten wird und davon ausgeht, dass es eine vorsätzliche, von Jüd*innen gesteuerte Verschwörung gibt, um »Rassenmischung«, nicht-*weiße* Einwanderung sowie ethnische Mischehen zu fördern und dadurch die »*weiße* Rasse« auszulöschen. Dies entstammt einer populären Verschwörungstheorie, die der homosexuelle französische Schriftsteller Renaud Camus in seinem Buch The Great Replacement (2012) propagiert. Darin argumentiert er, dass die ›Massenmigration‹ Schwarzer und muslimischer Einwanderer*innen und ihr demografisches Wachstum zu einer Invasion ›fremder‹ Kulturen geführt habe, die die traditionellen europäischen Werte gefährden würden. Und dahinter stünde eine jüdische Weltverschwörung. Das Erbe von Antisemitismus und Rassismus, das in Charlottesville zur Schau gestellt wurde, steht im Mittelpunkt von Spike Lees BlacKkKlansman (2018), einem Film, der auf den 2014 erschienenen Memoiren von Ron Stallworth basiert und in dem ein Schwarzer Detektiv und sein jüdischer Partner den Ku-Klux-Klan infiltrieren. Der Film zeigt, wie zwei historisch unterdrückte Gruppen sich zusammenschließen, um dem Rassismus und Antisemitismus

---

12 The Conversation (2021). Verfügbar unter: https://theconversation.com/misogyny-in-the-capitol-among-the-insurrectionists-a-lot-of-angry-men-who-dont-like-women-153068 (Zugriff: 20.12.2022).

13 Ursprünglich die Kriegsflagge während des Amerikanischen Bürgerkrieges, lässt sich die Konföderierten-Flagge bis heute als ein Symbol für Rassismus, White Supremacy und die Einschüchterung von Afroamerikaner*innen verstehen.

14 »Arbeit macht frei« war die Toraufschrift zum Eingang zu Auschwitz.

15 The Conversation (2021). Verfügbar unter: https://theconversation.com/a-scholar-of-american-anti-semitism-explains-the-hate-symbols-present-during-the-us-capitol-riot-152883 (Zugriff: 20.12.2022).

der *weißen* Vorherrschaft entgegenzutreten[16]. In einem metaphorischen Plot Twist gibt sich der Schwarze Polizist bei Telefongesprächen als sein jüdischer Kollege aus, und umgekehrt nimmt der jüdische Kollege bei persönlichen Treffen mit Klan-Anhänger*innen den Namen des Schwarzen Polizisten an[17]. Der Film lehrt uns, dass die historische und gegenwärtige Verwobenheit von Antisemitismus und Anti-Schwarzem Rassismus durch die vergangenen und zukünftigen Möglichkeiten einer Schwarz-jüdischen Allianz geschwächt werden kann. Er greift Fanons treffende Beobachtung auf:

> »It was my philosophy professor, a native of the Antilles, who recalled the fact to me one day: »Whenever you hear anyone abuse the Jews, pay attention, because he is talking about you.« And I found that he was universally right – by which I meant that I was answerable in my body and my heart for what was done to my brother.« (Fanon 1967: 122)

Eine solche Einschätzung unterstreicht die Notwendigkeit, Rassismus, Sexismus und Antisemitismus zusammenzudenken. Anstatt Kolonialismus nur marginal in der Judaistik und den Holocaust nur marginal in postkolonialer Wissenschaft zu verorten, ist es viel dringlicher, wichtige Verbindungslinien zwischen Imperialismus und europäischem Faschismus zu ergründen (Olusoga/Erichsen 2010). Erinnerungs- und Geopolitik könnten so durch eine gleichzeitige Analyse der Vermächtnisse des Kolonialismus und des Holocausts transformiert werden und uns so ermöglichen, die verflochtenen Vermächtnisse von Rassismus, Antisemitismus und Heterosexismus anzufechten. Unseres Erachtens können Postkolonialismus und Judaistik produktiv zusammenarbeiten, um die ausgeübten Brutalitäten im Namen von Rassifizierungsideologien und imperialer Projekte aufzudecken. Goetschel und Quayson (2016: 4) stellen fest, dass sich das Jahr 1492, in dem Christoph Kolumbus die »Entdeckung« Amerikas zugeschrieben wird, als Auftakt zur systematischen europäischen Kolonialisierung verstehen lässt – zeitgleich sei es aber auch das Jahr gewesen, in dem Jüd*innen aus der iberischen Halbinsel vertrieben wurden. Die Kolonialisierung der Neuen Welt wurde zum Teil aus

16 Jewish Telegraphic Agency (2018). Verfügbar unter: https://www.jta.org/2018/08/15/opinion/blackkklansman-recalls-the-possibilities-then-and-now-of-a-black-jewish-alliance (Zugriff: 20.12.2022).

17 AJS Perspectives (2020). Verfügbar unter: https://www.associationforjewishstudies.org/docs/default-source/ajs-perspectives/ajs-perspectives-hate-issue-kaplan.pdf?sfvrsn=c7199306_0 (Zugriff: 20.12.2022).

den von den jüdischen und muslimischen Gemeinschaften geraubten Ressourcen finanziert. Entsprechend hebt Arendt in *Origins of Totalitarianism* (1962 [1951]), einem Schlüsselwerk für postkoloniale Studien, die Verflechtungen von Kolonial- und Naziimperialismus hervor. So weist sie beispielsweise auf die Existenz von Konzentrationslagern hin, die im späten neunzehnten Jahrhundert von der spanischen Kolonialmacht während des Zehnjährigen Krieges (1868–1878) auf Kuba und von den Briten während des Zweiten Burenkrieges (1899–1902) im heutigen Südafrika errichtet wurden. Für Arendt etablierten die rassistischen und genozidalen Ideologien und Praktiken des Imperialismus einen Vorläufer für den Nationalsozialismus. Arendt beschreibt dies als eine Art »Bumerang-Effekt« des Imperialismus, bei dem entmenschlichende Strategien in den Peripherien schließlich zurückkehren, um die europäische Innenpolitik zu infiltrieren. In ähnlicher Weise beschreibt Aimé Césaire (1955: 7) in *Discourse on Colonialism* den Nationalsozialismus als »un choc en retour«, was mit Rückkehrschock, Rückstoß oder »umgekehrter Effekt« übersetzt werden kann (Rothberg 2009: 36). Im letzten Kapitel von *A Dying Colonialism* (1965) über Algeria's European Minority, welches leider kaum Aufmerksamkeit erhalten hat, hebt Fanon die bedeutsame Rolle der algerischen Jüd*innen im antikolonialen Kampf hervor. Er lehnt es ab, unterdrückte Gruppen gegeneinander auszuspielen, indem verschiedene Erfahrungen von Leid zur Konkurrenz gezwungen werden und betont die Wichtigkeit, Kräfte im Kampf gegen entmenschlichende Gewalt zu vereinen. Fanon (1965: 157) zitiert eine jüdische Gruppe in Constantine, die am Vorabend der Schlacht von Algier Folgendes verkündete:

> »One of the most pernicious maneuvers of colonialism in Algeria was and remains the division between Jews and Moslems …. The Jews have been in Algeria for more than two thousand years; they are thus an integral part of the Algerian people…. Moslems and Jews, children of the same earth, must not fall into the trap of provocation. Rather, they must make a common front against it, not letting themselves be duped by those who, not so long ago, were offhandedly contemplating the total extermination of the Jews as a salutary step in the evolution of humanity.«

Überzeugend argumentiert Mahmood Mamdani (2001: 12), dass die Verknüpfung zwischen dem zwischen 1904 und 1908 in der deutschen Kolonie begangenen Völkermord an den Herero und Nama und dem Holocaust über ähnliche »Rassengesetze«, Zwangsarbeit, Gefangenschaft und Vernichtungspolitik hinausgehen: Vielmehr verweisen die ideologischen Überschneidungen und

Affinitäten auf die größeren kolonialen und faschistischen Projekte des Sozialdarwinismus und der Biopolitik.

Said wiederum versucht in seinen Überlegungen, manchmal überzeugend, manchmal weniger schlüssig, die *Shoah* und die *Nakba* zusammenzudenken. In seinem Essay »Zionism from the Standpoint of its Victims« in dem Band *The Question of Palestine* (1992[1979]: 56–58) erkundet Said das Spannungsverhältnis zwischen Israels Unterdrückung der Palästinenser*innen und der Verweigerung der arabischen Welt, Israel anzuerkennen. Er bemerkt, wie jegliche Kritik am Zionismus als »antisemitisch« diskreditiert würde, während zugleich jede Anerkennung des Holocausts als Verrat am palästinensischen Kampf verurteilt wird. Deutlich kritisiert er den Zionismus ebenso wie die Weigerung der arabischen Welt, sich mit dem Holocaust auseinanderzusetzen. Eine der Reaktionen auf Saids Kritik war Zensur, sowohl seitens der Zionist*innen als auch vonseiten arabischer Nationalist*innen. Ihm zufolge sollte eine gemeinsame Anstrengung unternommen werden, um die jüdische Tragödie mit der palästinensischen Katastrophe in Verbindung zu bringen, um sich so einer Aussöhnung anzunähern und eine gemeinsame Basis für Koexistenz schaffen zu können: Die Gemeinsamkeiten zwischen diesen Gewalterfahrungen aufzuzeigen, ohne die Einzigartigkeit des jeweiligen Leidens zu relativieren. Said appelliert:

> »We must recognize the realities of the holocaust not as a blank check for Israelis to abuse us, but as a sign of our humanity, our ability to understand history, our requirement that our suffering be mutually acknowledged […]. Why do we expect the world to believe our sufferings as Arabs if (a) we cannot recognize the sufferings of others, even of our oppressors, and (b) we cannot deal with facts that trouble simplistic ideas of the sort propagated by bien-pensants intellectuals who refuse to see the relationship between the holocaust and Israel« (Said 2001: 285).

Ergänzend zu dieser Analyse befasst sich Ella Shohat in ihrem Essay *Sephardim in Israel: Zionism from the Standpoint of Its Jewish Victims* (1988) mit der Frage der Entrechtung sephardischer Jüd*innen durch den Zionismus, der als ein im Wesentlichen aschkenasisches (osteuropäisch-jüdisches) Projekt betrachtet werde. Mizrachi-Juden, so Shohat, wurden historisch als kulturell unterlegen dargestellt und kämpften mit sozioökonomischen Benachteiligungen. Sie setzt sich auch mit dem kulturellen Dilemma auseinander, sowohl jüdisch als auch arabisch zu sein. Ähnlich verweist Lewis Gordon (2016: 105) darauf, dass der prototypische Begriff *»raza«*, aus dem das Wort *»race«* hervorging, ein mit-

telalterliches spanisches Wort war, das sich ursprünglich auf Hunderassen, Pferde, Jüd*innen und Maur*innen (»Afro-Muslim*innen«) bezog. Gordon (2016: 106) skizziert die Herausforderungen von Begriffen wie »Jews of Color« oder »Afro-Jüd*innen«, da sie von der Annahme ausgingen, dass Jüd*innen *weiß* seien, wodurch all die Möglichkeiten intersektionaler Formen verschleiert würden. Auf Ähnliches verweisen Beta-Israel, also äthiopische Jüd*innen, und Bene-Israel, indische Jüd*innen. Diese, durch einen Bindestrich zusammengeführten, jüdisch-postkolonialen Identitäten bieten aufschlussreiche Einblicke in die Herausforderungen, die sich bei der Verknüpfung von Jüdischen Studien, Holocaustforschung und postkolonialer Theorie sowie bei dem Zusammendenken von Antisemitismus, Rassismus und Heterosexismus ergeben.

Ohne die problematischen Positionen von Fanon, Said oder Walker zu ignorieren, versucht dieser Abschnitt die Notwendigkeit zu untermauern, Rassismus, Antisemitismus und die verhängnisvollen Vermächtnisse des Kolonialismus zusammenzudenken, ohne einen »add and stir«-Ansatz zu befürworten – d.h. Rassismus lässt sich nicht einfach durch Antisemitismus ersetzen, um intersektionalen Feminismus zu »verbessern«. Dies führt uns zu einer konstruktiven theoretischen Lösung, vorgeschlagen von Jasbir Puar, die versucht, soziale Ungleichheitsverhältnisse und Widerstand dynamisch zu erfassen, indem sie den Ansatz der Assemblage von Deleuze und Guattari aufgreift. Das Bestreben hier besteht darin, die Priorisierung einer Identität gegenüber anderen, sowie die starre und exklusive Natur von Kategorien zu überwinden, indem Diskriminierung und Ungerechtigkeit über die Kategorie »Mensch« hinausgedacht werden. Abschließend fassen wir die Herausforderungen zusammen, denen sich der intersektionale Feminismus gegenübersieht, sowie die Aussichten für zukünftige Politiken.

Politiken der Fluidität und Bewegung

Einer der aufregendsten Beiträge zur feministischen Theorie stammt aus dem kritischen Posthumanismus (Barad 2003; Braidotti 2013). Hier werden jene normativen Verzerrungen entlarvt, die die dominierende Kategorie »Mensch«, dargestellt als neutral und allumfassend, mit sich bringt. Diskurse über Humanismus, Menschlichkeit, Humanität und Menschenrechte kaschieren das diskriminierende und ausgrenzende Framing des »Menschen«, welches historisch »die sexualisierten Anderen (Frauen, LBGTQ+), die rassi-

fizierten Anderen (Nichteuropäer, Indigene) und die naturalisierten Anderen (Tiere, Pflanzen, die Erde)« ausgeschlossen hat (Braidotti 2020). Eines der Ziele des kritischen posthumanen Denkens besteht darin, die Zentralität des Menschen in der vorherrschenden Erzählung des andro- und eurozentrischen philosophischen Anthropozentrismus zu verdrängen.

Einen solchen Versuch unternimmt Puar (2012), die sich auf die Deleuze'sche Idee der Assemblage[18] bezieht, um Politik in Form von flüchtigen, dezentrierten und instabilen Verkörperungen darzustellen. Für Puar sind »intersectional identities [...] the by-products of attempts to still and quell the perpetual motion of assemblages, to capture and reduce them, to harness their threatening mobility« (ebd. 2012: 50). Anstelle von Körpern mit identifizierbarem Geschlecht, *race* oder anderen Merkmalen konzentriert sich die Assemblage auf Metamorphosen, auf das *Werden*, Intensität, Beschleunigung, Bruch und Geschwindigkeit. Unter Verzicht auf zugrundeliegende Prinzipien der Ordnung und Organisation, wird die Konstitution von Körperlichkeiten und Verkörperungen hinsichtlich Materialisierung, Transformation und Auflösung erklärt. Hier wird gegen intersektionale Subjektidentitäten argumentiert, da diese den »Menschen« als analytische Hauptkategorie verfestigten. Im Gegensatz zu der Fixierung von Kategorien, Identitäten und Repräsentationen, die im intersektionalen Ansatz zusammengeführt werden, berücksichtigt die Assemblage das Chaos und die Launenhaftigkeit von Kräften und Prozessen und eröffnet damit Möglichkeiten einer undefinierten sowie noch unentdeckten posthumanen Politik.

Sowohl Intersektionalität als auch Assemblage beachten die Auswirkungen bestimmter historischer, wirtschaftlicher, sozialer, kultureller und politischer Bedingungen, die sich auf die Bildung des Subjekts auswirken. Allerdings geht Puar über die Auseinandersetzung mit der Ko-Konstitution von Rassismus, Sexismus, Heterosexismus und Ableismus hinaus und thematisiert die Bedeutung der Bio-Macht. Statt einer Zentralität der Kategorie »Mensch« und der Kategorien *race*, Klasse, Geschlecht(sidentität), Sexualität, Religion oder Nicht-Behinderung liegt der Fokus auf Temporalität,

18 Nach Puar (2012: 57) ist eine Assemblage weder eine Auswahl von Dingen noch eine Aussage über Zustände, sondern sie bezeichnet Praktiken, Beziehungen, Verbindungen und Muster von Energien, Kräften und Affekten, die zu Konzepten und Inhalten führen. Es ist wichtiger zu verstehen, was Assemblage tut, als was Assemblage ist. Assemblage umreißt die affektiven Bedingungen, die für die Entfaltung des »Ereignispotenzials« notwendig sind (Puar 2012: 61).

Körperlichkeit und Affekt. Während sich der intersektionale Feminismus Erfahrungen von BIPoC annimmt, betont die Assemblage die fließenden Verflechtungen zwischen unterschiedlichen und vielfältigen Faktoren, die sich einer sauberen Ordnung widersetzen. Es gibt kein organisches oder organisiertes System; vielmehr entschlüsseln Assemblage Studien Bewegungen der Destratifikation und Entterritorialisierung (Puar 2012: 50). Indem die Positionalität in den Hintergrund rückt, stellt die Assemblage das Unzuordenbare, das Multikausale, das Multidirektionale und das Grenzwertige in den Vordergrund. Anstelle des intersektionalen Fokus auf die konvergierende Macht von Diskriminierung oder Entrechtung wird durch die Analyse von Bewegung, Strömen und Antrieben, aufgezeigt wie stratifizierte, hierarchische Räume und Ungleichheitsverhältnisse geschaffen werden (Puar 2012: 50). Während die intersektionale Analyse darauf hinausläuft, Identität in Form einer begrenzten Menge von Kombinationen verschiedener anerkannter Kategorien zu erklären, sind Assemblagen subversiv unverständlich und ermöglichen so ein Vorgehen außerhalb des normativen Rahmens. Verständlicherweise bevorzugen empirische Ansätze die strategiefreundliche Intersektionalität gegenüber der Assemblage-Theorie, denn erstere bietet übersichtliche Kategorien, in denen eine Kombination von Merkmalen zum Verständnis sozialer Phänomene beitragen kann, während letztere eine eindeutige Datenerhebung und -analyse erschwert. Als Antwort auf Bedenken hinsichtlich der politischen Anwendbarkeit der Assemblage-Theorie im Gegensatz zur Nützlichkeit der Intersektionalität als erfolgreiches Instrument für politische und wissenschaftliche Transformation, stellt Puar (2012: 50) die vielfältigen Differenzierungen und Nuanciertheit einer nicht-repräsentierenden, nicht-subjektorientierten Politik in den Vordergrund, wie sie Gilles Deleuze vorgeschlagen hat.

Mit Blick auf »the problematic reinvestment in the humanist subject« (Puar 2012: 55) hinterfragt die Assemblage-Theorie, ob das marginalisierte Subjekt »still a viable site from which to produce politics, much less whether the subject is a necessary precursor for politics« (Puar 2012: 55) ist, und ob im Prozess der Inklusion durch die Bestimmung von Identität, konstituiert aus Diskursen der Differenz, nicht neue Formen der Exklusion produziert werden. Durch die »De-Exzeptionalisierung« menschlicher Subjektivitäten und Körper (Puar 2012: 57) wird die Performativität von Politik jenseits menschlicher Handlungsfähigkeit gerahmt. Anstatt Subjektivität im Sinne verkörperter Identitäten zu verstehen, werden Kategorien wie *race*, Geschlecht und Sexualität zu Begegnungen, Variationen und Arrangements zwischen Körpern, die

durch Prozesse der Entterritorialisierung und Reterritorialisierung entstehen (Puar 2012: 57). Während Puar die Enge der Repräsentationspolitik von Intersektionalität und die identitären Zuschreibungen, die sie hervorruft, kritisiert, argumentiert Kathy Davis: »Intersectionality promises feminist scholars of all identities, theoretical perspectives, and political persuasions that they can ›have their cake and eat it, too‹« (Davis 2008: 72). Davis unterstreicht überzeugend die Stärken intersektionaler Ansätze, die ihrer Ansicht nach einen »Entdeckungsprozess« in Gang setzten, der nicht nur neue kritische Einblicke sicherstellen konnte, sondern auch fortlaufend und somit potenziell unendlich sei (Davis 2008: 72). Zu Recht weisen intersektionale Feminist*innen darauf hin, dass Paradigmen wie die Assemblage-Theorie zwar radikal und neuartig klingen, ihre positiven Auswirkungen auf das Leben weltweit angesichts akuter Entrechtungen und Diskriminierungen jedoch zweifelhaft sind. Unserer Ansicht nach können sich auch intersektionale und Assemblage-Ansätze, ähnlich wie intersektionale, postkoloniale und Dritte-Welt-Feminismen, gegenseitig bereichern, indem sie sich mit jenen Kritikpunkten und Defiziten auseinandersetzen.

Schlussbemerkungen

Intersektionalität ist eine der bedeutendsten Innovationen innerhalb der jüngeren feministischen Theorie, auch wenn sie von dem Problem der Nicht-Performativität geplagt wird, also mehr verspricht, als sie halten kann (Ahmed 2006). Dies anerkennend, muss ein intersektionaler Feminismus eine Bestandsaufnahme seiner Errungenschaften und Fehlschläge vornehmen und die folgenden Fragen beantworten: Wer profitiert von dem Erfolg der Intersektionalität?[19] Fördert sie die Handlungsfähigkeit vergeschlechtlichter subalterner Subjekte, indem sie sie befähigt, in dominante Strukturen einzugreifen und diese zu transformieren? Oder bleibt die »Erste Welt«, im Namen der Differenz, besessen von sich selbst? Die andere Frage, die es zu beantworten gilt, ist, ob der Fokus auf Identitäten auf Kosten der Vernachlässigung von Strukturen verläuft. Dabei geht es nicht darum, die altbekannte

19 Selbst eine flüchtige Beschäftigung mit der europäischen Literatur zur Intersektionalität zeigt die Dominanz *weißer*, heterosexueller Feminist*innen, deren Bestreben es zu sein scheint institutionell mit US-amerikanischen Women's Studies aufzuholen (Puar 2012: 55).

Debatte zwischen Anerkennung und Umverteilung wieder aufleben zu lassen oder der politischen Ökonomie den Vorrang vor kulturellen Praktiken zu geben (Butler 1997, Fraser 1997). Denn es liegt auf der Hand, dass reduktionistische ökonomische Analysen ebenso problematisch sind wie »bloße« kulturelle Perspektiven. Keine Community leidet »nur« unter wirtschaftlicher Ausbeutung, genauso wenig wie keine Community »nur« Opfer kultureller Unterdrückung ist. Darüber hinaus sollte Anerkennung nicht als ein von der Frage der Umverteilung losgelöstes Ziel verstanden werden. Unser Ansatz lehnt weder Intersektionalität ab, noch bevorzugt er Klassenpolitik gegenüber *race*, Geschlechtsidentität oder Sexualität. Es gilt vielmehr, Crenshaws Warnung zu bedenken: »Intersectionality should not become a competition between those claiming oppression«.[20]

Insgesamt lässt sich sagen, dass eine oberflächliche Wiederholung der *race*-Klassen-Geschlechter-Formel ein Universalismusproblem und damit eine Entpolitisierung kritischer Interventionen darstellt. Wie zuvor dargelegt, bleibt beispielsweise die Analyse der internationalen Arbeitsteilung, obwohl ein wichtiges Merkmal von Dekolonisierungsprozessen, für den intersektionalen Feminismus marginal, da er die transnationale Dimension von Ungleichheitsverhältnissen und Ungerechtigkeit außer Acht lässt. Wie selbst Kritiker*innen wie Menon und Puar betonen, bleiben die Impulse von intersektionalen Ansätzen politisch wichtig. Daher ist es notwendig, ihre Grenzen zu erkunden, um sie neu beleben zu können. Angesichts unserer verflochtenen Geschichte und Zukunft ist es politisch naiv, politische Verantwortung innerhalb nationaler Grenzen zu verorten. Trotz vielfältiger Bemühungen, den ökonomischen Determinismus zu überwinden und Macht und Unterdrückung aus einer mehrdimensionalen Perspektive zu verstehen, werden die transnationalen Dimensionen sozialer Ungleichheitsverhältnisse als Erbe des Kolonialismus weiterhin außer Acht gelassen. Zudem müssen wir uns mit dem Paradoxon auseinandersetzen, dass bei der Auflistung von Kategorien, mit dem Ziel verschiedene Gründe für Diskriminierung oder Ausgrenzung zu analysieren, die Gefahr besteht, dass diese Aufzählung bestimmte Momente der Unterdrückung verdeckt, wenn sie in jenen Aufstellungen nicht adäquat wiedergegeben werden (können). Es besteht die Gefahr, dass Identitäten, Erfahrungen und Praktiken unbewusst verfestigt werden. Ein kontinuierliches Hinterfragen und Reflektieren sowohl der Kategorien als auch der

20 Kimberlé Crenshaw während der »Celebrating Intersectionality?«-Konferenz, Goethe-Universität, Frankfurt am 23.01.2009.

Analyserahmen ist unabdingbar. Politische Auseinandersetzungen müssen kontextspezifisch sein und sollten einen »methodologischen Nationalismus« überwinden, um sowohl für das Lokale als auch für das Globale sensibel zu sein. Intersektionale Feminist*innen müssen Strategien des Widerstands vorschlagen, ohne zu vergessen, dass Widerstand seine eigenen Muster der Ausgrenzung und Aneignung produziert. Die postkolonial-queer-feministischen Dilemmata der Intersektionalität können erst gelöst werden, wenn die Bedingungen der Nicht-Reziprozität zwischen dem globalen Norden und Süden überwunden und bestimmte Formen von Gewaltkategorien nicht gegenüber anderen priorisiert werden. Erst dann wäre es eventuell möglich, dass ein intersektionaler Feminismus, statt als karriereförderndes Konzept für elitäre, transnationale Feminist*innen zu fungieren, die Möglichkeiten schafft, so dass vergeschlechtlichte subalterne Subjekte Handlungsfähigkeit erwerben. Die Bildung transnationaler Solidaritäten entlang von Klassen-, *race*- und Geschlechtergrenzen bleibt eine Herausforderung für die postimperiale feministische Theorie und Politik in der Ära der neoliberalen Globalisierung.

Literaturverzeichnis

Ahmed, Sara (2006): The non-performativity of anti-racism. Merideans: Journal of Women, Race and Culture, 7(1), S. 104–126.

Anidjar, Gil (2001): Introduction. Once more, once more. Derrida, the Arab, the Jew, in: Derrida, Jaques (2001): Acts of religion. New York: Routledge.

Arendt, Hannah (1962[1951]): The Origins of Totalitarianism. Cleveland/New York: Meridian.

Barad, Karen (2003): Posthumanist Performativity. Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter, in: Signs, 28 (3), S. 801–831.

Braidotti, Rosi (2013): The posthuman. Cambridge: Polity Press.

Braidotti, Rosi (2020): »We« Are In This Together, But We Are Not One and the Same, in: Journal of Bioethical Inquiry, 17(4), S. 465–469. Verfügbar unter: https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC7445725/ (Zugriff: 19.12.2022).

Brumlik, Micha (2021): Postkolonialer Antisemitismus? Achille Mbembe, die palästinensische BDS-Bewegung und andere Aufreger Bestandsaufnahme einer Diskussion. Hamburg: VSA Verlag.

Butler, Judith (1990): Gender trouble. Feminism and the subversion of identity. New York: Routledge.

Butler, Judith (1993): Bodies That Matter. On the Discursive Limits of »Sex«. New York: Routledge.
Butler, Judith (1997): Merely cultural, in: Social Text, Queer Transexions of Race, Nation, and Gender, 52/53, S. 265–277.
Camus, Renaud (2012): The great Replacement. Verfügbar unter: https://www.docdroid.net/8tGi9Vx/camus-r-2012-the-great-replacement-pdf (Zugriff: 10.01.2023).
Castro Varela, Maria do Mar/Dhawan, Nikita (2020): Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung. Stuttgart: UTB.
Césaire, Aimé (1955): Discourse on Colonialism. New York: Monthly Review Press.
Cooper, Davina (2004): Challenging diversity. Rethinking equality and the value of difference. Cambridge: Cambridge University Press.
Crenshaw, Kimberly (1991): Mapping the margins. Intersectionality, identity politics, and violence against women of color. Stanford Law Review, 43(6), S. 1241–1299.
Davis, Kathy (2008): Intersectionality as buzzword. Feminist Theory, 19(1), S. 67–85.
Dhawan, Nikita/Castro Varela, Maria do Mar (2017): What Difference Does Difference make? Diversity, Intersectionality and Transnational Feminist Politics, in: Dhawan, Nikita (Hg.): Difference that makes no Difference. The Non-Performativity of Intersectionality and Diversity. Special Issue. Wagadu. A Journal of Transnational Women's and Gender Studies (with), 16, S. 11–39.
Fanon, Frantz (1965): A Dying Colonialism. New York: Grove Press.
Fanon, Frantz (1967): Black Skins. White Masks. New York: Grove Press.
Fraser, Nancy (1997): Heterosexism, Misrecognition, and Capitalism. A Response to Judith Butler, in: Social Text, Queer Transexions of Race, Nation, and Gender, 52/53, S. 279–289.
Goetschel Willi/Quayson, Ato (2016): Introduction. Jewish Studies and Postcolonialism, in: The Cambridge Journal of Postcolonial Literary Inquiry, 3(1), S. 1–9.
Gopal, Meena (2015): Struggles around gender. Some clarifications, in: Economic & Political Weekly, 33, S. 76- 77.
Gordon, Lewis (2016): Rarely Kosher. Studying Jews of Color in North America, in: American Jewish History, 100(1), S. 105–116.
Guru, Gopal (1995): Dalit Women Talk Differently, in: Economic & Political Weekly, 30 (41/42), S. 2548–2550.

John, Mary E (2015): Intersectionality. Rejection or critical dialogue?, in: Economic & Political Weekly, 33, S. 72–76.

Lorde, Audre (1983): There is no hierarchy of oppressions, in: Bulletin. Homophobia and Education, 14(3/4), S. 9.

Lorde, Audre (1984): Sister outsider. Essays and speeches. Portland: The Crossing Press.

Mamdani, Mahmood (1996): Citizen and subject. Contemporary Africa and the legacy of late colonialism. Princeton: Princeton UP.

Mamdani, Mahmood (2001): When Victims Become Killers. Colonialism, Nativism, and the Genocide in Rwanda. Princeton: Princeton University Press.

Mc Clintock, Anne (1995): Imperial leather. Race, gender and sexuality in the colonial contest. New York: Routledge.

Menon, Nivedita (2015): Is feminism about ›women‹? A critical view on intersectionality from India. International Viewpoint. Online socialist magazine. Verfügbar unter: https://www.internationalviewpoint.org/spip.php?article4038 (Zugriff: 19.12.2022).

Olusoga, David/Erichsen, Casper W. (2010): The Kaiser's Holocaust. Germany's Forgotten Genocide and the Colonial Roots of Nazism. London: Faber and Faber.

Puar, Jasbir K. (2012): I would rather be a cyborg than a goddess. Becoming-intersectional in assemblage theory. Philosophia, 2(1), S. 49–66.

Rich, Adrienne (1986): Blood, bread, and poetry. Selected prose 1979–1985. New York: Norton, S. 210–231.

Rothberg, Michael (2009): Multidirectional Memory Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization. Stanford: Stanford University Press.

Said, Edward (1978): Orientalism. New York: Vintage.

Said, Edward (1983): Travelling Theory, in: The World, the Text and the Critic. Cambridge: Harvard University Press, S. 226–247.

Said, Edward (1992 [1979]): The Question of Palestine. New York: Vintage.

Said, Edward (2001): The End of the Peace Process. Oslo and After. New York: Vintage.

Shohat, Elle (1988): Sephardim in Israel. Zionism from the Standpoint of its Jewish Victims, in: Social Text 19/20, S. 1–35.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1988): In Other Worlds. Essays in Cultural Politics. New York/London: Routledge.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1990): The post-colonial critic. Interviews, strategies, dialogues. New York: Routledge.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1994 [1988]): Can the Subaltern Speak?, in: Williams, Patrick/Chrisman, Laura (Hg.): Colonial Discourse and Post-Colonial Theory. Hemel Hemstead: Harvester Wheatsheaf, S. 66–111.
Stöger, Karin (2020): Intersectionality and Antisemitism. A New Approach, in: fathom online, May 2020. Verfügbar unter: https://fathomjournal.org/intersectionality-and-antisemitism-a-new-approach/ (Zugriff: 28.07.2021).
Stöger, Karin (2021): Intersektionalität zwischen Ideologie und Kritik, in: Beyer, Heiko/Schauer, Alexandra (Hg.): Die Rückkehr der Ideologie. Zur Gegenwart eines Schlüsselbegriffs. Frankfurt a.M.: Campus Verlag, S. 431–466.
Taguieff, Pierre-André (2002): Return to a New Judeophobia, in: Cités, special issue Religions and Democracy, 12 (4), S. 117–134.

Feministische Verhandlung(en)

Von Kämpfen, Identität und Gerechtigkeit

Fereshta Ludin

Eine Frage der Identität

Meine Vision ist, dass wir eines Tages nicht an unserem Aussehen oder unserer Glaubenszugehörigkeit gemessen werden, sondern unsere Vielfalt als Normalität verinnerlicht wird. Um diese Vision zu erreichen, ist das Einstehen für die eigene Identität von großer Bedeutung. Ich bestehe nicht aus einem Stück Stoff, bin daher nicht zu reduzieren auf den Begriff »Hijabi«, »Kopftuchmädchen« oder »Kopftuchlehrerin«. Weder bin ich einfach eine Muslima, noch auf meine Herkunft oder meine Passidentität zu beschränken. Ich bin eine Frau mit internationaler Geschichte, die vielfältige Dimensionen in sich trägt. Im Kern geht es mir um meine Selbstbestimmung, Berufsfreiheit, Religionsfreiheit und Gerechtigkeit.

Entscheidungen, die Menschen fällen, hängen von der Situation ab, in der sie sich befinden, und davon, wie ihre Identität mit all den Dimensionen, die sie prägen, zu einer Handlung führt. Ein komplexer Mechanismus, der sich im Leben eines jeden Menschen sehr unterschiedlich herauskristallisieren kann. Meine Biografie und meine sich bis heute weiterentwickelnde Identität wurden seit Ende der 90er Jahre kaum wahrgenommen. Es wurden Bilder auf mich projiziert, die mich nicht widerspiegelten, sondern ein Feindbild aus mir konstruierten. Medial und politisch. Ein vehementes Beispiel hierfür ist der Artikel »Die Kopftuchlüge« (Emma 1998) der Zeitschrift EMMA von 1998. Im Laufe der Jahre folgten viele weitere stigmatisierende und hetzerische Titel.

Mit Mitte zwanzig war ich eine Absolventin eines Lehramtsstudiums, die sich an Schulen als Referendarin in der Nähe von Stuttgart bewarb. Für einige Schulleitungen, Senatsstellen und Ministerien war ich als Person fremd, suspekt und verdächtig. Eine Bewerberin zu sein, die in Afghanistan ihre

Wurzeln hatte, fluchtbedingt einige Jahre ihrer Jugend in Saudi-Arabien verbrachte, einst einen deutschen Konvertiten in Deutschland kennenlernte und heiratete, als Muslima lebte und sich zugleich als eine freie Demokratin verstand – das warf viele Fragen auf, die bei den betreffenden staatlichen Behörden und bei einigen Medienmacher*innen im Umgang mit mir starke Zweifel entstehen ließen. Ich versuchte, die Ablehnung zu verstehen, aber ich entdeckte allermeistens nur Unkenntnis, Angst und Feindseligkeit dahinter.

Spätestens der Briefwechsel zwischen meinem Anwalt und dem Kultusministerium sowie die Aussagen des juristischen Vertreters des Kulturministeriums beim Bundesverfassungsgericht und des Vertreters des Innenministeriums vor dem Bundesverwaltungsgericht Berlin haben mir etwas klar und deutlich signalisiert: Es ging nicht nur um eine Entscheidung über meine berufliche Eignung, sondern zugleich um eine politische Botschaft der staatlichen Institutionen über den Umgang mit der Gruppe muslimischer Frauen* in diesem Berufsfeld und den Umgang mit deren Sichtbarkeit und der Anerkennung von muslimischem Leben in Deutschland.

Die Verhandlungen und der Rechtsstreit mit dem Kultusministerium, die für mich 1998 begannen, vor dem Bundesverfassungsgericht ihren Höhepunkt erreichten und dann erneut bis zum Urteil des Bundesverwaltungsgerichts 2003 andauerten, waren sehr lange und unglaublich prägende Jahre in meinem Leben. Die Forderung, als Lehrerin mit Kopftuch an staatlichen Schulen gleichbehandelt zu werden, schien mir eine große Herausforderung für unser demokratisches Schulsystem und zugleich für die gesellschaftliche Realität in Deutschland zu sein. Mir als Klägerin vermittelten die betreffenden Institutionen, dass ich ihrer Meinung nach mit Kopftuch kein Vorbild als Lehrerin und Staatsdienerin darstellen könnte.

Meine Erfahrungen der Diskriminierung durch Politiker*innen, Entscheider*innen und Medienmacher*innen bewogen mich dazu, erst recht auf die Menschen und Instanzen zuzugehen. Ich sah nicht mehr ihre machtvolle Position, sondern sah sie als Menschen, denen ich auf Augenhöhe begegnen und an die ich mit meinen Belangen herantreten konnte. Als Frau auf Selbstbestimmung, den Zugang zum Lehrberuf und damit finanzielle Unabhängigkeit und auf Religionsfreiheit zu bestehen, waren essenzielle und klare Forderungen nach meinen Grundrechten. Ich forderte die vorurteilsfreie Sicht auf mich als Muslima mit Kopftuch und klagte sie auf dem Weg durch die Instanzen ein, nicht zuletzt auch wegen der besonderen gesellschaftlichen Relevanz. Die Qualität meiner Arbeit als Lehrerin, die hervorragende Beurteilung durch mei-

nen Schulleiter und meine hart erarbeiteten Leistungen im Referendariat fanden in der juristischen Auseinandersetzung jedoch keinerlei Gewichtung.

Mir geht bis heute, nach einem Vierteljahrhundert, noch immer nicht die Aussage meines ehemaligen Schulleiters aus dem Kopf, als ich als junge Frau kurz davor war, meinen Bescheid vom Oberschulamt in der Endphase des Referendariats in Empfang zu nehmen:

> »Ich halte Sie für eine ausgezeichnete Lehrerin. Das haben Sie immer wieder unter Beweis gestellt. Ich würde dies auch jederzeit wieder so gegenüber dem Schulamt vertreten. Ich möchte Sie einfach wissen lassen: Ich stehe hinter Ihnen, wie der Bescheid auch ausfällt.«

Eine weitere Aussage war die eines Mitarbeiters in leitender Funktion im Kultusministerium, als ich mein Abschlusszeugnis nach dem Referendariat abholte und er mir sagte: »Frau Ludin, Sie brauchen nur Ihr Kopftuch ablegen, dann bekommen Sie eine Stelle.«

Feministische Forderungen einer Muslima und die damit verbundenen Solidaritätsgedanken

Feminismus ist die Grundhaltung, sich als Frau* für die eigenen Menschenrechte und gesellschaftlich, politisch und öffentlich für Gleichheit und Gleichwertigkeit einzusetzen. Ohne Feminismus und ein starkes Selbstwertgefühl könnten viele Frauen* heute ihre Rechte nicht einfordern und erhalten. Er ist somit eine notwendige offensive Haltung, die aus der Unterdrückung von Frauen* in sämtlichen Systemen entstanden ist. Feminismus wird so lange fortbestehen, bis der Zustand der Gleichstellung von und Gerechtigkeit für Frauen* in der Gesamtgesellschaft erreicht ist. Dies gilt für alle Frauen*, so wie das Grundgesetz für jeden Menschen, der in Deutschland lebt, gilt.

Die Selbstbestimmung von Frauen* über ihre* Lebensweise, Denkweise und Kleidungsweise im familiären, gesellschaftlichen, politischen und religiösen Kontext ist ein Kernpunkt des Feminismus. Der Wunsch nach Gerechtigkeit und das Bedürfnis von Frauen*, sich aus freien Stücken bedeckter als andere Frauen* zu kleiden oder sich nicht mit einem Kopftuch zu bedecken, ohne Ungleichheit zu erfahren, ist ein wichtiger Aspekt eines international und intersektional (UN Women Deutschland 2020) verstandenen Feminismus. Es gibt vielfältige Merkmale, die Frauen* in ihrer Identität prägen, dazu gehören die ethnische und soziale Herkunft, Religion, sexuelle Orientierung,

Kultur, Handicap und vieles mehr. Das eine oder andere Identitätsmerkmal aufgrund von familiärem, gesellschaftlichem oder politischem Druck und Erwartungshaltungen aufzugeben, bedeutet eine Verstellung oder gar Leugnung der eigenen Identität. Frauen* werden in unseren Gesellschaften viel zu oft nach ihrem äußeren Erscheinungsbild beurteilt und unter Druck gesetzt, wogegen sich Frauen* selbst wehren müssen. Dieser Druck und diese Erwartungshaltung gegenüber Frauen*, ob mit Tüchern oder ohne Tücher auf dem Kopf, sollte gesellschaftlich und politisch wegfallen und kein Grund dafür sein, Frauen* aus dem öffentlichen Leben und von der Partizipation an gesellschaftlichen Prozessen auf welcher Ebene auch immer auszuschließen und zu benachteiligen. Wenn eine Gesellschaft Frauen* ihre Identität abspricht und nicht einmal die Diversität der Frauen* im Erscheinungsbild aushalten kann, ist das ein Zeichen von Schwäche. Die freie und gerechte Entfaltung von Frauen*, deren* Bildungsteilhabe sowie ihre* Beteiligung an politischen und strukturgestaltenden Prozessen werden durch antifeministische Strukturen systematisch verhindert.

Feminismus zu praktizieren heißt für viele muslimische Frauen* nicht Kopftuch ab, sondern Gerechtigkeit her, und zwar für alle Frauen*. Das Recht auf Glaubens- und Gewissensfreiheit ist ein Bestandteil der Entfaltungsmöglichkeit und des Freiheitsverständnisses dieser Frauen*. Frauen* die eigene Entscheidungsfreiheit darüber abzusprechen, wie sie zu glauben oder zu leben haben, führt dazu, dass diese Frauen* entmündigt werden. Dabei werden muslimische Frauen*, die selbstbewusst und emanzipatorisch ein Kopftuch tragen, nicht nur von Rechtsextremen angegriffen, sondern teilweise auch von Feministinnen*, die den Feminismus eindimensional verstehen. Der Islam oder doch das Tragen eines Kopftuchs scheint für sie nicht mit feministischen Werten in Einklang zu bringen.

Der Koran, eine wichtige Glaubensquelle vieler Muslimas, kann von Menschen positiv oder negativ ausgelegt werden. Es ist eine Frage der Lesart des Korans und der Überlieferungen des Propheten Muhammad. Der Koran ist eine Grundlage für eine feministische Haltung vieler muslimischer Frauen*. Er muss jedoch im Kontext seiner Zeit und in Verbindung mit unserer Zeit gesehen und verstanden werden. Jeder Mensch wird einen anderen Zugang dazu haben.

Menschen, die den Islam im Kontext von Feminismus, Wissenschaft, Umweltschutz etc. verstehen wollen, müssen über ein umfassendes, d.h. theologisches, soziologisches, sprachliches, weltliches, spirituelles etc. Wissen verfügen, um die Texte für sich entsprechend deuten zu können. Das Hindernis,

das uns Frauen* oft begegnet, ist die noch immer zu rare Perspektive der Frauen* in den religiösen Quellen und den jeweiligen theologischen Deutungen. Auch hindern uns politische Strukturen, die auf patriarchale Grundhaltungen aufgebaut sind und die Sicht von Frauen* in ihrer Vielfältigkeit ignorieren. Der Widerstand, der Aufstand und das tiefe Verlangen von Frauen* nach Freiheit führt immer stärker zu einer weltweiten feministischen Bewegung gegen die weltweiten, andauernden Benachteiligungen von und Repressionen gegenüber Frauen*. Solange eine sexistische Sicht und eine dominante patriarchale Systemstruktur vorhanden sind, ob im östlichen oder westlichen Teil der Welt, wird es einen Feminismus geben, der allen Frauen* gegenüber in ihrer Unterschiedlichkeit gerecht sein will und muss, unabhängig von ihrer Herkunft, Religion, Weltanschauung, Kultur, Aussehen, Alter und Orientierung. Hierfür brauchen wir eine langanhaltende und handfeste Solidarität und Allianzen von Frauen* und Menschenrechtler*innen untereinander. Entsprechend ist es unabdingbar, über Bündnisse und Bündelung gemeinsamer Ziele und Visionen in Frauen*fragen auf der Grundlage der universalen Menschenrechte ins Gespräch zu kommen und basierend darauf zu agieren.

Warum es wichtig ist, sich auch heute noch gegen institutionellen und strukturellen antimuslimischen Rassismus einzusetzen

1998 beantragte die rechtsextreme Partei »Die Republikaner« im Landtag von Baden-Württemberg ein flächendeckendes Kopftuchverbot im Schuldienst, beschränkt auf muslimische Frauen*[1]. Damit begann eine bundesweite Kopftuchdebatte.

Die damalige Bildungsministerin von Baden-Württemberg, Annette Schavan, lehnte den Antrag zwar ab, griff jedoch die Verbotsforderung mit der Beschränkung auf den Lehrer*innenberuf wieder auf. Auch äußerte sie sich sehr ablehnend auf folgende Weise: »Das Kopftuch ist innerhalb des Islam immer stärker zum Symbol für politischen Islamismus, für kulturelle Abgrenzung, geworden. Es steht auch für eine Geschichte der Unterdrückung der Frau.« (Rath 2002)

In der darauffolgenden Zeit stiegen die verbalen und teilweise nonverbalen Attacken gegen mich persönlich, aber auch gesamtgesellschaftlich gegen viele weitere Frauen* mit Kopftuch (ENAR 2016). Ab dem 11. September 2001

1 LT-Drucks. BW 12/2931: 1.

verstärkten sich abermals die islamfeindlichen Attacken und Angriffe. Ab diesem Zeitpunkt verstärkten sich die Ressentiments gegenüber Muslim*innen, die sich sowohl medial als auch politisch manifestierten. Meine juristischen Forderungen einzuklagen, war ab diesem Moment eine besondere Herausforderung. Man begann mir subtile Islamisierungsvorhaben zu unterstellen. Manche Akteur*innen versuchten sogar, anhand von Namensvergleichen und biografischen Parallelen, Ähnlichkeiten zwischen mir und dem terroristischen Milieu zu behaupten.

Verzerrung von Tatsachen, Lügen, Verleumdungen und Hetze gegen meine Person sind seither alltägliche Realität, die mir begegnet. Sie war und ist für mich die größte persönliche und psychische Herausforderung. Dem begegne ich mit Widerstand, indem ich mein Leben so authentisch und sichtbar wie möglich lebe und mich aktiv gegen Rassismus auf verschiedenen Ebenen einsetze.

> »Könnten Sie die Stelle ohne Kopftuch antreten?«, »Werden Sie neutral mit Schüler*innen umgehen?«, »Sind Sie Islamistin?«, »Sie symbolisieren die Unterdrückung von Frauen«, »Schule ist ein neutraler Raum«, »Religion gehört nicht in die Schule«, »Sie können mit Ihrem Kopftuch unseren Staat nicht repräsentieren«, »Jetzt kommt die Kopftuchmafia«, »Sie werden dafür bezahlt«, »Kopftuchmädchen«, »Kopftuchlehrerin«, »Kopftuchaktivistin«, »Kopftuchschlampe« etc.

So und so ähnlich klingen Ausgrenzung, Diskriminierung und Beleidigungen. Manchmal können sie rechtlich verhandelt oder strafrechtlich verfolgt werden. Fragestellungen, die den Betroffenen suggerieren, dass die Qualifikation auf Grund des Kopftuches per se in Frage gestellt wird, sind gesetzeswidrig und benachteiligen die Person auf Grund der äußeren Identitätsmerkmale, verbunden mit der Herkunft und Religion. Diese Form der Mehrfachdiskriminierung von Kopftuchträgerinnen* ist durch Studien belegt (u.a. Peucker 2010).

Herausfordernder als diskriminierende Äußerungen sind diskriminierende Gesetze. Ein Beispiel dafür ist das sogenannte Berliner »Neutralitätsgesetz«. Eine vorbildlich staatliche Aufgaben erfüllende Person mit einem Tuch auf dem Kopf stellt laut Gesetzgeber des Landes Berlin die geforderte Neutralität in Frage. Das »Neutralitätsgesetz« (Senat Berlin 2005)[2], das in Berlin seit über 20 Jahren Anwendung findet, ist parteiisch, antidemokratisch und im Kern nicht neutral. Die Sichtbarkeit von Religiosität durch äußere religiöse

2 VerfArt29G BE/GVBl.: 92.

Merkmale wird negativ konnotiert. Auch grenzt das sogenannte »Neutralitätsgesetz« insbesondere Frauen* aus, da in der Praxis hauptsächlich muslimische Referendarinnen* und Lehrerinnen* von besonderer Überprüfung und Ausschluss betroffen sind. Auch wenn es in den USA, Kanada, Großbritannien oder Australien eine gelebte Realität in den Parlamenten, bei der Polizei und in anderen Berufen geworden ist, wo Muslimas mit Kopftuch, jüdische Männer mit Kippa oder Sikhs mit Turban anerkannt und respektiert werden, ist es in Deutschland noch selten und anscheinend gewöhnungsbedürftig, Muslimas mit Kopftuch in Führungspositionen zu sehen.

Wenn Muslimas mit Kopftuch pauschal als eine Gruppe politisch motivierter Personen dargestellt werden, als Bedrohung für ein System eingestuft, lebenslänglich diffamiert und unter Generalverdacht gestellt werden, ihre fachlichen und persönlichen Kompetenzen einzig durch das Merkmal des Tragens des Kopftuches disqualifiziert werden, ist es legitim, sich zu fragen, ob das System an dieser Stelle strukturell diskriminiert und bestimmte Menschen systematisch benachteiligt oder gar rassistisch agiert. Dass systematische Benachteiligung, Diskriminierungen und Berufsverbote in Deutschland nicht nur mich persönlich betreffen, sondern neben mir auch zahlreiche andere Muslimas diese im Job erfahren, bestätigte im Juli 2022 auch NaDiRa, ein nationaler Diskriminierungs- und Rassismusforschungsmonitor (Salikkutluk 2022). Deshalb ist es essenziell, alltäglich und gesellschaftspolitisch sowie strukturell etwas gegen antimuslimischen Rassismus und Rassismus im Allgemeinen beizutragen. Den Rechtsweg zu gehen, ist möglicherweise ein Weg von vielen, sich Rassismus entgegenzustellen.

Zugleich ist es nicht allein und nicht einmal vorwiegend die Aufgabe der Diskriminierung erfahrenden Frauen* sich gegen Rassismus einzusetzen. Durch Diskriminierungserfahrungen, durch die Erfahrung von Ausschluss aus der gesellschaftlichen Teilhabe im Beruf und durch Institutionen wird vielen Frauen*, im Gegensatz zu privilegierten Frauen* der Dominanzgesellschaft, anhaltend das Gefühl von Minderwertigkeit vermittelt. Die eigene schmerzliche Diskriminierungserfahrung kundzutun, kann Betroffene zutiefst beschämen. Entsprechend ist die Besprechbarkeit von Diskriminierung und antimuslimischem Rassismus und die Aufarbeitung der Missstände eine wichtige und nicht zu unterschätzende Aufgabe der Dominanzgesellschaft und der Expert*innen auf diesem Gebiet. Die Mehrheit hat Verantwortung für die Entstehung und Legitimation von gesellschaftlichen und politischen Fehlentscheidungen, Missständen und sozialen Ungleichheiten. Eine Verteidigung der benachteiligten Minderheiten, auch in der Frage der religiös

bedingten Diskriminierung von Muslim*innen, und die Einhaltung der universalen Bürgerrechte bedeutet gleichzeitig die Verteidigung und Aufrechterhaltung von demokratischen Strukturen in unserer Gesellschaft und weltweit. In Artikel 10 Absatz 3 der Berliner Verfassung heißt es:

> »Frauen und Männer sind gleichberechtigt. Das Land ist verpflichtet, die Gleichstellung und die gleichberechtigte Teilhabe von Frauen und Männern auf allen Gebieten des gesellschaftlichen Lebens herzustellen und zu sichern. Zum Ausgleich bestehender Ungleichheiten sind Maßnahmen zur Förderung zulässig.«[3]

Vor dem Gesetz sind wir gleich, in der Debattenkultur sind wir weit davon entfernt. Schauen wir also genauer hin und handeln wir konkret und in dem Umfeld, in dem wir bereits professionell und aktiv sind, wo sich unsere Lebensrealität abspielt.

Fazit

Wir leben und agieren in einer diversen Welt, in der es keine homogenen Kontexte gibt. Diversität ist eine Normalität und von Grund auf eine Selbstverständlichkeit. Sie wird jedoch nicht als solche wahrgenommen, angenommen und anerkannt. Da jeder Mensch in seiner Glaubenszugehörigkeit, Weltanschauung, ethnischen Herkunft, Aussehen, Sexualität etc. anders ist, bedarf es an mehr wertschätzendem Umgang, sowohl politisch als auch medial und gesamtgesellschaftlich. Frauen* haben das Recht, sich selbst und ihren* Glauben zu definieren und dies nach außen sichtbar werden zu lassen. Ihre* Teilhabe und Gleichwertigkeit am Leben ist in vielen Teilen der Erde bis heute nicht in allen Bereichen durchgedrungen. Die Lebensrealitäten muslimischer Frauen* in unserer Gesellschaft sind stark davon geprägt, wie sie* wahrgenommen werden. Die kollektive Wahrnehmung ist allerdings von starken Vorurteilen, politischen und konfliktreichen Bildern in den Köpfen beeinflusst. Es gilt, diese Bilder zu hinterfragen und die Entstehung dieser Bilder zu reflektieren, einen Perspektivwechsel vorzunehmen, um zu erfahren, was mein Gegenüber, zum Beispiel die Frau* mit Kopftuch, die Schwarze Frau* mit Kopftuch oder die Frau* mit Kopftuch und Handicap usw., denkt und fühlt und wie sie* mit Vorurteilen anderer umgeht.

3 Art. 10 VvB.

Die Aufgabe der Politik besteht darin, auf Bundesebene, in den Ländern und Kommunen konsequent eine antirassistische und diskriminierungsfreie Haltung in den Strukturen einzubetten und insbesondere muslimische Frauen* und weitere Minderheiten und benachteiligten Gruppen als Teil der Gesamtgesellschaft anzuerkennen. Die politischen Ereignisse in der Welt können maßgeblich die Perspektiven der Entscheidungsträger*innen beeinflussen. An dieser Stelle ist es enorm wichtig, dass wir als Gesellschaft, als Frauen*, als Demokrat*innen wachsam bleiben gegenüber Ungleichheiten und diskriminierenden Vorgehensweise durch Justiz, Politik und Medien. Der Beistand für Frauen* ist über alle Instanzen und Gruppenzugehörigkeiten hinweg, intersektional-international, essenziell.

Rassismus entmenschlicht und widerspricht jeder Vernunft. Er verstärkt Ungleichheit, baut auf Ignoranz und Entrechtung einzelner Personen und ganzer Gruppen auf. Und es bleibt nicht nur die Aufgabe der Betroffenen, zu agieren, sondern gerade auch eine Aufgabe der Mehrheitsgesellschaft, nicht Mitläufer und Wiederkäuer rassistischen Gedankenguts zu sein oder wegzuschauen, sondern Entschlossenheit und Stärke zu zeigen und antirassistisch zu handeln. Auf allen Ebenen. Gegen jede Form von Rassismus.

Literaturverzeichnis

EMMA (1998): Die Kopftuchlüge. Kann das Kopftuch einer Afghanin im Jahre 1998 Privatsache sein? EMMA Ausgabe November/Dezember 1998. Verfügbar unter: https://www.emma.de/artikel/die-kopftuchluege-263565 (Zugriff: 26.09.2022).

ENAR (2016): Vergessene Frauen. Die Auswirkung von Islamophobie auf muslimische Frauen. Verfügbar unter: https://www.enar-eu.org/wp-content/uploads/factsheet-germany_web.pdf (Zugriff: 27.09.2022).

Peucker, Mario (2010): Diskriminierung aufgrund islamischer Religionszugehörigkeit im Kontext Arbeitsleben- Erkenntnisse, Fragen und Handlungsempfehlungen. Erkenntnisse der sozialwissenschaftlichen Forschung und Handlungsempfehlungen. Europäisches Forum für Migrationsstudien. Antidiskriminierungsstelle des Bundes (Hg.). Verfügbar unter: https://www.antidiskriminierungsstelle.de/SharedDocs/downloads/DE/publikationen/Expertisen/expertise_diskr_aufgrund_islam_religionszugehoerigkeit_sozialwissenschaftlich.pdf?__blob=publicationFile&v=6 (Zugriff: 27.09.2022).

Rath, Christian (2002): Die deutsche Sicht. taz am Wochenende vom 31.08.2002. Verfügbar unter: https://taz.de/Die-deutsche-Sicht/!1091494/ (Zugriff: 27.09.2022).

Salikutluk, Zerrin/Krieger, Magdalena/Kühne, Simon & Zaza Zindel (2022): Mit Kopftuch auf Jobsuche. Showing your religion. Hidschab und Chancengleichheit auf dem deutschen Arbeitsmarkt. Verfügbar unter: https://www.rassismusmonitor.de/kurzstudien/mit-kopftuch-auf-jobsuche/ (Zugriff: 30.09.2022).

UN Women Deutschland (2020): Was ist internationaler intersektionaler Feminismus? Verfügbar unter: https://unwomen.de/intersektionaler-feminismus/ (Zugriff: 27.09.2022).

Neutralitäts- und Religionskonstruktionen



Neutralitäts- und Religionskonstruktionen in Kopftuchkontroversen

Eine diskurstheoretische Annäherung

Schirin Amir-Moazami

Einleitung

Vor einigen Jahren nahm ich an einer Konferenz über akademische Wissensproduktion zum Islam und Muslim*innen in Kanada teil. Kolleg*innen, die sich eingängig und über Jahre hinweg mit den etlichen Kopftuchkontroversen, aber auch mit der Praxis des Kopftuchtragens in liberal-säkularen Öffentlichkeiten beschäftigt haben, tauschten sich über ihre »Headscarf fatique« aus. Was bedeutet es, wenn Wissenschaftler*innen in Kanada – wohlgemerkt der Geburtsstätte multikultureller Theorie und Praxis[1] – ihre Erschöpfung gegenüber den dort erst vor Kurzem aufgekommenen Debatten um das Kopftuch zum Ausdruck bringen? Was bedeutet es für den hiesigen Kontext, in dem Kopftuchdebatten seit nunmehr über 30 Jahren schwelen oder zyklisch entflammen, wenn wir die erste nationale »Affair de Foulard« 1989 in Frankreich zum Ausgangspunkt nehmen? Blicken wir auf diese etlichen Kopftuchdebatten, so wird rasch deutlich, dass sie stets derselben Choreografie folgen: Skandalisierung, Schlichtungs- und Differenzierungsversuche, gefolgt von juristischen Lösungsvorschlägen, die in der nächsten Instanz oder bei der nächsten Kontroverse wieder verworfen oder verfeinert werden.

---

1 In Kanada entfachten größere Debatten zur islamischen Kopfbedeckung erst im letzten Jahrzehnt und dies vor allem im französisch geprägten Quebec. Die Kontroverse kreiste dort vor allem um den Niqāb, d.h. die Gesichtsverschleierung (siehe z.B. Selby 2014). Bemerkenswert bei der besagten Konferenz war immerhin, dass auf dem Programm die Gebetszeiten und -räume der gastgebenden Universitäten angegeben waren. Dies wäre hierzulande bestenfalls in einem interreligiösen Forum, nicht aber an einer »religiös-weltanschaulich neutralen« Universität denkbar.

Alles in allem bleiben Inhalte und Abfolgen dieser Kontroversen auffällig zäh, auffällig monoton und auffällig kritikresistent. Warum diese Zählebigkeit? Woher rührt die dichte Membran, die sich um diesen Diskursraum windet? Warum die immer wiederkehrenden Behauptungen und Mutmaßungen über die verborgenen Wahrheiten, die hinter dem Kopftuch lauern? Wer entscheidet, welche Körper warum in ihren intimsten Sphären beäugt, skandalisiert und sanktioniert werden? Folgt es möglicherweise einer Logik, dass dabei bestimmte Stimmen immer wieder versickern, übertönt oder schlicht überhört werden, dass Gesagtes trotz etlicher Wiederholungen verrinnt? Welches Religionsverständnis ist bei diesem einseitigen Fokus auf bestimmte Praktiken am Werk, während der liberale Verfassungsstaat zugleich als religionsneutral und –plural gepriesen wird?

Diese Fragen werden mich im folgenden Beitrag begleiten. Dabei orientiere ich mich an Foucaults diskurstheoretischen Überlegungen, wobei ich zwei Aspekte besonders hervorheben möchte: Erstens verstehe ich Diskurse nicht nur als ein Gemenge von Aussagen oder einen Austausch von Argumenten unter Gleichen, sondern immer auch als das, was *nicht* gesagt wird, was verschwiegen, zum Schweigen gebracht oder was zwar gesagt wird, aber ungehört bleibt. Bei den Kopftuchdiskussionen interessiert mich entsprechend vor allem die Verbindung zwischen Gesagtem und Nicht-Gesagtem und die Ausschlussmechanismen, die sich daran ablesen lassen. Foucault schreibt hierzu:

> »Ich setze voraus, dass in jeder Gesellschaft die Produktion des Diskurses zugleich kontrolliert, selektiert, organisiert und kanalisiert wird – und zwar durch gewisse Prozeduren, deren Aufgabe es ist, die Kräfte und die Gefahren des Diskurses zu bändigen, sein unberechenbares Ereignishaftes zu bannen, seine schwere und bedrohliche Materialität zu umgehen« (Foucault 2007 [1972]: 11).

Foucaults Ausgangsfrage lautet daher: Wie kommt es, dass eine bestimmte Aussage erschienen ist und keine andere an ihrer Stelle?[2] Dies impliziert vor

2 Foucault interessiert sich vor allem für die Ausschlussmechanismen und die Verfahren der Normalisierung, die immer zugleich auch Abweichung produzieren. Am Beispiel der »Geschichte des Wahnsinns« zeigt er, wie die Diskursanreizung über den Wahnsinn zugleich der Vernunft zur Kontur verhalf, etwa durch den ärztlichen Blick, der den wahnsinnigen Patienten befragt, die Institutionen, die den Wahnsinnigen wegsperren oder jene, die ihn wieder gesellschaftsfähig zu machen und zur Vernunft zu bringen versuchen. So wurden die Stimmen der Wahnsinnigen psychologisch, psychoana-

allem eine Analyse der Konstitutions*bedingungen* von Diskursen. Und es impliziert ein Feingefühl für die subtileren Ausschlussmechanismen als die des Verbots, der Bestrafung oder der Repression. Verbunden mit unserer Thematik: Obwohl das Verbot des Kopftuchs für die Betroffenen fraglos existenzieller und folgenreicher ist als das bloße Debattieren über seine Symbolik, interessiert mich eine subtilere Ebene der diskursiven Ausschlussmechanismen, die sich im ständigen Beäugen, im Befragen, im Verhör, aber auch in der Vorgabe der Frageraster manifestieren.

Zweitens, ein Diskurs spiegelt nicht lediglich gesellschaftliche Realitäten wider, sondern erzeugt diese Realitäten zugleich. Diskurse konstituieren sich durch Vorgaben, Konventionen und Bezüge auf bereits Gesagtes und schaffen damit Wirklichkeiten. Diskurse unterliegen Ordnungen, und teilweise ordnen sie regelrecht an.[3] Nach Foucault ist ein Diskurs also mehr als eine Verkettung von Bedeutungsrelationen. Er ist auch an Reproduktionsprozesse gebunden, in und mit denen die gesellschaftliche Herstellung und Sicherung von Wahrheit – im Sinne von geltendem Wissen über die Wirklichkeit – erfolgt. Diskursive Praxis kann somit als ein »Wahr-Sprechen« verstanden werden.

Die bloße Tatsache, dass das Kopftuch unverhältnismäßig oft Verhandlungsmasse ist, auf die sich unterschiedlichste Akteur*innen, von Politiker*innen bis hin zu Jurist*innen, stürzen, schafft Realitäten: Der unentwegte Diskurs über das Kopftuch hält seine Außergewöhnlichkeit aufrecht. Durch diese einseitige Diskursanreizung werden bestimmte Körper als abweichend hervorgehoben und problematisiert und andere zugleich normalisiert. Der Rahmen, der über Norm und Abweichung entscheidet, bleibt aber unangetastet.

Entsprechend dieser Vorüberlegungen verfolge ich zwei miteinander verknüpfte Argumente. Einerseits behaupte ich, dass die Eintönigkeit und Hartnäckigkeit der Diskursformationen über islamische Praktiken vor allem darin begründet liegen, dass bestimmte Diskursinhalte im liberal-säkularen Kontext verhallen, ganz gleich wie oft sie wiederholt werden. Andererseits argumentiere ich, dass der formalrechtlich religiös-weltanschaulich neutrale Verfassungsstaat bei genauem Hinsehen nicht neutral ist, sondern auf hegemo-

---

lytisch und medizinisch »diskursiviert«, d.h. in den Diskurs eingeschlossen und dabei zugleich entlang moderner Technologien der Wissensproduktion durchleuchtet, sortiert, kategorisiert und abgesondert.

3 Diese Doppeldeutigkeit wird bereits im Originaltitel *L'Ordre du Discours* deutlich, was im Französischen Ordnung und Anordnung zugleich meint. In diesem Text weist Foucault außerdem immer wieder auf die umkämpfte Materialität des Diskurses hin.

nialen und zumeist unausgesprochenen Vorstellungen von angemessener (guter) und unangemessener (schlechter) Religion basiert.

Zur Dialektik von Hypersichtbarkeit und Unsichtbarkeit

Wenn wir die oben skizzierten diskurstheoretischen Überlegungen bei der übermäßigen Diskursanreizung zum Islam und zu Muslim*innen in Europa zugrunde legen, so müssen wir zunächst fragen, warum überhaupt bestimmte »Religionen« in besonderer Weise im öffentlichen Visier sind. Wir müssen fragen, woher die Besessenheit rührt, bestimmte Körperpraktiken (Verschleierung, Gebet, männliche Beschneidung, oder – zumindest vor Corona – die Verweigerung des Händeschüttelns) zum Problem zu erklären und andere nicht. Um diese Frage mit Blick auf die Kopftuchdebatten ansatzweise zu beantworten, lohnt es sich auf die Hoch- und Endphase des Kolonialismus zurückzublicken. Denn hier hat die Entschleierungswut und auch die Begierde der Kolonialherren, die Wahrheiten hinter dem Schleier entlüften zu wollen, ihren Ausgangspunkt. Möglicherweise beruhen die Pathologisierung von islamischen Praktiken und der ihnen unterstellte Reformbedarf gar nicht so sehr auf den »Herausforderungen« der Einwanderungsgesellschaft. Bemerkenswert ist zumindest, dass es in Deutschland bereits im ausgehenden 19., beginnenden 20. Jahrhundert etliche Debatten um jüdische Praktiken mit ähnlicher Abfolge gegeben hat (siehe Judd 2007).[4]

Die immer wieder aufflammenden öffentlichen Kontroversen um islamische Körperpraktiken sind insofern nicht Ausdruck einer plötzlichen und unvermittelten »moralischen Panik«. Sie sind auch nicht allein mit den faktisch existierenden Kopftuchzwängen in islamisch geprägten Ländern wie Iran zu begründen, die in diesen Debatten häufig zurate gezogen und schlicht auf andere Kontexte übertragen werden. Vielmehr folgen die darin zur Geltung kom-

---

4 So wurden vor allem das rituelle Schächten und die männliche Beschneidung zwischen 1843 und 1933 zum Gegenstand politischer, rechtlicher und medizinischer Debatten, die zunehmend von rassistischen Tönen durchdrungen waren. »Ritualfragen«, so zeigt sie, wurden zum Brennglas für die Schärfung der inneren Grenzen der Nation als biologische und religiöse Einheit. Diese »Ritualfragen« (Judd 2007) kamen keineswegs auf, weil Juden vergleichsweise häufiger einen »Migrationshintergrund« hatten als andere Bevölkerungsgruppen, denn das hatten sie nicht. Paradoxerweise gewannen die Debatten um »Ritualfragen« genau in dem Moment an Fahrt, in dem die Judenemanzipation, oder weniger wohlwollend, -assimilation ihren Höhepunkt erreicht hatte.

menden Mechanismen einer gewissen Tradition, die weit vor der Nachkriegseinwanderung von Muslim*innen nach Europa einsetzt.

In ihrem Buch *Colonial Fantasies* ordnet Meyda Yeğenoğlu koloniale Entschleierungspolitiken in eine Genealogie der Suche nach allumfassender Sichtbarkeit, Transparenz und Kontrolle ein. Dies, von Comolli als die »Hegemonie des Auges« bezeichnet (Comolli 1985: 46 zitiert in Schaffer 2008: 13), kommt allein in alltäglichen Sprachwendungen zur Geltung (offen*sichtlich*, an*schaulich*, *augen*scheinlich etc.). Sie äußert sich aber auch in modernen architektonischen Erscheinungsformen wie dem Panoptikum. Nicht zufällig hat Foucault im »Panoptismus« die Schlüsselmetapher für ein modernes Blick- und Wahrheitsregime ausgemacht. Yeğenoğlu führt dieses Streben nach Transparenz erkenntnistheoretisch auf Aufklärungsphilosophien zurück. Der verschleierte und damit nicht vollständig sichtbare (und verfügbare) Körper, so Yeğenoğlu, durchkreuze dieses Sichtbarkeitsregime und verstöre die Sehnsucht nach Kontrolle.

Möglicherweise ist es auch deshalb so mühsam, das islamische Kopftuch in europäischen Öffentlichkeiten als komplexe Körperpraxis verstehbar zu machen und eben nicht schlicht als Kompaktsymbol, dass etwas Verborgenes nach außen transportiert: Das bloße Verschleiern im Namen einer ohnehin als außergewöhnlich geltenden Religion erscheint als Affront auf ein Blickregime, das Sichtbarkeit und Transparenz beansprucht. Ausdrücklich wurde dieser Anspruch in den verschiedenen Debatten um die Gesichts- und Ganzkörperbedeckung formuliert. In Frankreich etwa wurde vielfach argumentiert, der Gesichtsschleier in öffentlichen Räumen sei für die ungehemmte zwischenmenschliche Kommunikation, ja gar für das gesellschaftliche Zusammenleben (»vivre ensemble«) schädlich. So gab die Historikerin Nadeije Laneyrie-Dagen im Kontext der »Mission d'information sur la pratique du port du voile intégrale sur le territoire national« (Informationsmission zur Praxis des Ganzkörperschleiers auf nationalem Boden) zu Protokoll: »In unseren westlichen Gesellschaften ist das Gesicht ein Teil des Körpers, dass das Herz des Individuums, seine Seele, seinen Verstand und seine Persönlichkeit zum Ausdruck bringt.« (Laneyrie-Dagen 2009, eigene Übersetzung aus dem Französischen). Bemerkenswert ist im Falle Frankreichs, dass auch der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte das Prinzip des Zusammenlebens letztlich abgesegnet und damit in eine rechtlich tragbare Kategorie verwandelt hat.

Es könnte auch den verinnerlichten Blickregimen geschuldet sein, dass sich bestimmte Diskurse so hartnäckig halten: Wenn sich das Schlaglicht auf etwas Bestimmtes richtet, bleiben andere Dinge unsichtbar. Wenn et-

was Bestimmtes als ungewöhnlich beäugt wird, erscheint etwas Anderes als gewöhnlich und normal. Vor allem bei den Debatten um die Gesichts- oder Ganzkörperverschleierung ist diskurstheoretisch beachtenswert, wie aus einem marginalen, ja nahezu kaum sichtbaren Phänomen (hierzu Moors 2010) durch die exzessive mediale, politische und juristische Aufmerksamkeit ein Problem von staatstragender Qualität fabriziert wurde.

Es ist überdies im Grunde zigmal wiederholt worden: Das Kopftuch ebenso wie andere Varianten der Verschleierung sind keine Symbole mit eindeutigen Botschaften. Es sind komplexe Körperpraktiken, die nicht von den komplexen Lebensbedingungen der Trägerinnen entkoppelt werden können (siehe etwa Amir-Moazami 2007; Asad 2006). Auch die islamischen Quellen lassen hier verschiedene Deutungen zu. Die Suche nach islamisch begründeter Eindeutigkeit geht daher auch von falschen Vorstellungen aus.

Es ist aber genau diese unterstellte Eindeutigkeit, die die Diskurse um das Kopftuch immer wieder aufs Neue antreibt. So behauptet etwa der Jurist Wolfgang Bock in seinem von der Berliner Senatsverwaltung in Auftrag gegebenen 122 Seiten starken Rechtsgutachten zur Legitimität des Berliner Neutralitätsgesetzes:

> »Das Abstellen auf die subjektiven Motive der Trägerinnen und auf mögliche Verständnisse des Kopftuchs führt zu einer Individualisierung und Subjektivierung des Kopftuchtragens unter Vernachlässigung seiner tatsächlichen Wirkungen im Rahmen einer islamisch beeinflussten Schul- und Schulklassenkultur, nicht zuletzt unter muslimischen Schülerinnen und Schülern.« (Bock 2019: 48, eigene Hervorhebung)[5]

Zu diesen »tatsächlichen Wirkungen« zählt nach Bock vor allem der Verschleierungsdruck, den eine Kopftuch tragende Lehrerin auf andere muslimische Schülerinnen ausübt. Dies wiederum leitet er vor allem aus einer repräsentativen Erhebung des Think Tanks *Pew Research Center* ab (ebd.: 91f.). Diese Studie hat u.a. Einstellungen zu Geschlechtergleichheit in islamisch geprägten Gesellschaften quantitativ vermessen und ist zu dem Ergebnis gelangt, dass weibliche Unterordnung und patriarchale Strukturen in den

5 Bock ist besonders interessant, weil er als Staatsrechtler ein buntes Potpourri an Forschungsfeldern aufweist (Steuerrecht, Gentechnik, Sicherheitsrecht), darunter zufällig auch ein Projekt zu »islamischen Rechtskulturen und Menschenrechten«. Wer, warum und unter welchen Bedingungen mit solcherlei Rechtsgutachten beauftragt wird, wäre einer separaten Untersuchung wert.

meisten dieser Gesellschaften weitläufig akzeptiert seien. Mit Rückgriff auf die umstrittenen Umfragen von Karin Brettfeld und Peter Wetzels (2007) bzw. Ruud Koopmans (2017) ergibt sich für Bock daraus in der Summe eine unmittelbare Kausalität zwischen dem, was er unisono als das offenkundige Bekenntnis zur »islamischen Religionskultur« bezeichnet und dem dadurch gefährdeten »Schulfrieden«[6]. Bock prognostiziert:

> »Es ist nicht zu erwarten, dass Lehrkräfte, die – wie in allen diesbezüglichen Verfahren überzeugend bekundet – das Kopftuch aus voller religiöser Überzeugung mit dem Wissen tragen, was es im Islam bedeutet, diese dienstlichen Pflichten von sich aus und angesichts heftiger kultureller Widerstände in jedem Fall mit der dafür erforderlichen Überzeugung freiwillig wahrnehmen werden. Denn sie nehmen durch das Tragen des islamischen Kopftuchs das Entstehen und die Förderung von Konflikten, die notwendig den Schulfrieden stören, in Kauf. […] Die tatsächlichen, mit hoher Sicherheit vorherzusagenden Wirkungen des islamischen Kopftuchs der Lehrerin im Unterricht überschreiten die Kategorie der Gefahr, da der Eintritt der beschriebenen Folgen in einer hohen Zahl von Fällen überhaupt nicht zu vermeiden ist.« (Bock 2019: 109/110)

Interessant ist hierbei, dass der staatlich-juridische Blick auf die Legitimität bestimmter Körperpraktiken einerseits indifferent bleibt gegenüber den individuellen Beweggründen und Lebensrealitäten der zur Debatte stehenden Frauen, andererseits aber stets über Inhalte und Wirkungen dieser Praktiken spekuliert und urteilt und sie damit außergewöhnlich sichtbar macht. Diese Hypersichtbarmachung steht zugleich einer stetigen Banalisierung dominanter Religionen gegenüber, in diesem Fall des Christentums, dessen sichtbare oder unmarkierte Omnipräsenz in europäischen Öffentlichkeiten vergleichsweise selten thematisiert, geschweige denn skandalisiert wird. Es ist also nicht sichtbare Religion per se, die säkulare Grundannahmen von der Trennung zwischen Religion und Politik oder der Privatisierung von Religiosität ins Wanken geraten lässt. Vielmehr werden bestimmte Traditionen und Praktiken auch durch ihre ständige Diskursivierung ins Licht der Öffentlichkeit gezerrt. Nicht jede religiöse Gemeinschaft hat also das Privileg als unschuldig und banal zu gelten und damit außerhalb des politischen, öffentlichen oder akademischen Radars zu sein (hierzu z.B. Oliphant 2021). In Deutschland sind

---

6 Zur Schwammigkeit und Entwicklung des Begriffs »Schulfrieden« im Kontext Deutschlands siehe etwa Neureither (2012).

diese Privilegien noch gravierender, weil sich hier christliche Institutionen erfolgreich einen kaum hinterfragten Platz in der politischen Landschaft und öffentlichen Sektoren sichern konnten (Lewicki 2022; Rommelspacher 2017).

Neben dieser Dialektik zwischen Hypersichtbarkeit und Unsichtbarkeit müssen wir auch die Hörbarkeitshürden bedenken. In einer aufschlussreichen politiktheoretischen Analyse thematisiert Mohamed Amer Meziane diese Hürden anhand des Beispiels der (Nicht)Hörbarkeit von antikolonialem politisch-moralischen Protest im Kontext der französischen Besetzung Algeriens (Meziane 2021). Islamisch begründeter antikolonialer Widerstand, so Mezianes Beobachtung, der sich nicht in eine liberal-säkulare Sprache übersetzen ließ, ja möglicherweise nicht einmal verbal artikulierbar ist, sei bei der französischen Kolonialmacht auf Taubheit gestoßen. Daraus erwächst für Meziane ein grundsätzlicheres Dilemma:

> »[…] when the State reacts to a moral protest, its response testifies its own deafness. As an abstract reality, the State necessarily thinks and acts in the physical absence of its own ›subjects‹, on the basis of an erasure of their singular bodies and their voices. The State is therefore inseparable from the process of abstraction which implements the alleged autonomy of both the subject and the Law. Its sovereignty is a process because it is continuously being created and re-created by mechanisms of translation.« (Meziane 2021: 6)

Zwar birgt der Kolonialismus eine besondere Form einer solchen Taubheit in sich, denn der koloniale Staat kann sich nur durch aktives Weghören der Kolonisierten legitimieren. Dennoch weist Meziane auf einen grundsätzlicheren Funktionsmechanismus moderner säkularer Staatlichkeit hin, der für meine Analyse relevant ist. So wird die Souveränität des modernen säkularen Staates dadurch erzeugt, dass bestimmte Stimmen auf Kosten jener gehört werden, deren Stimmen überhört bleiben oder sogar aktiv zum Schweigen gebracht werden. Da Meinungs- und Redefreiheit jedoch ein hohes Gut liberaler Ordnungen ist, geschieht dieses Ungehörtbleiben oder zum Schweigen gebracht werden auf subtilere Weise als durch Redeverbote oder Repression. Vielmehr erfolgt es beispielsweise durch übermäßige Diskursproduktion, durch das Ins-Visier-Nehmen des einen zugunsten des Unsichtbarmachens und Banalisierens des anderen. Im Falle der staatlichen Regulierungen um das Kopftuch erfolgt es, indem eine eigentlich komplexe und vieldeutige Körperpraxis zum »Zeichen« wird, dessen Bedeutungen dabei vom Staat in eine verbale Sprache übersetzt werden (hierzu Asad 2018: 53).

Der säkulare Verfassungsstaat als »Übersetzungsmaschine«

Meziane spricht in diesem Zusammenhang vom säkularen Staat als einer »Übersetzungsmaschine« (Meziane 2021). Im Kontext des säkularen Verfassungsstaates müssen die Bedeutungen des Kopftuchs demnach nicht nur von den Trägerinnen abstrahiert, sondern auch in ein liberal-säkulares Vokabular übersetzt werden. Es sind diese Taubheit und der damit verknüpfte Übersetzungsvorbehalt gegenüber religiösen Befindlichkeiten, die den säkularen Staat überhaupt legitimieren. Ein Paradebeispiel für den epistemischen Unterbau dieses Übersetzungsvorbehaltes findet sich etwa in Jürgen Habermas' neueren Überlegungen zur Rolle von Religion im säkularen Verfassungsstaat. Alarmiert vom weltweiten Erstarken religiöser Wiedererweckungsbewegungen gesteht Habermas »religiösen Sprechakten« in liberal-säkularen Öffentlichkeiten zunächst einen legitimen Raum zu. Einschränkend fügt er dann aber hinzu:

> »Unter den normativen Prämissen des Verfassungsstaates und eines demokratischen Staatsbürgerethos ist die Zulassung religiöser Äußerungen in der politischen Öffentlichkeit aber nur sinnvoll, wenn allen Bürgern zugemutet wird, einen möglichen kognitiven Gehalt dieser Beiträge – bei gleichzeitiger Beachtung des Vorrangs säkularer Gründe und des institutionellen Übersetzungsvorbehaltes – nicht auszuschließen.« (Habermas 2009: 145, eigene Hervorhebung)

Unter Prämissen der Religionsfreiheit sollten »religiöse Bürger*innen« daher nicht von normativen Wahrheitsansprüchen absehen müssen. Sie sollten diese aber unter der dem Vorbehalt der Übersetzbarkeit in säkulare Vernunft begründen. Es gäbe hier vielerlei anzumerken. Beispielsweise bleibt fraglich, ob sich religiöse Äußerungen so eindeutig von säkularen trennen lassen, wie Habermas es vermuten lässt. Talal Asad bemerkt in diesem Sinne, dass wenn Religion übersetzt werden solle, es überhaupt erst einmal einer Definition bedürfe, was Religion ist. Habermas' Übersetzungsappell funktioniert nur, wenn Religion mit liberalen Befindlichkeiten vereinbar und von allem entledigt ist, das den »kognitiven Gehalt« überschreitet. Religion ist dann:

> »split into two: on the one hand, there is the language and practice inherited from Christianity that define the secular state (religion 1), and on the other hand, there is the language and practice of liberal believers who live in a secular society and have redefined their religiosity (religion 2) so that it

> is entirely compatible with if not entirely equivalent to the secular.« (Asad 2018: 46)

Angesichts etlicher ungleicher Ausgangsbedingungen bleibt es fraglich, wie Muslim*innen ihre religiösen Überzeugungen in den öffentlichen Diskurs sublimieren und in universal versierte säkulare Bürger*innen mutieren sollten. Interessanterweise macht Habermas selbst auf die asymmetrischen Bedingungen des vermeintlich religiös neutralen Verfassungsstaates aufmerksam. Allerdings rechtfertigt er dies mit einem empirischen Argument, das den zahlreichen Anrufungen von Muslim*innen als in der Warteschleife der Moderne erstaunlich nahekommt. So behauptet er, der Säkularisierungsprozess in Europa sei im Zuge von Reformation und Aufklärung entscheidend vom Christentum befördert worden. »Traditionelle Religionen«, wie Habermas sie nennt, hätten hier einen Nachholbedarf, säkulare Wissensbestände zu akzeptieren.[7]

Vor allem hier klingt recht deutlich an, auf wen diese Forderungen zugeschnitten sind, insbesondere weil er später behauptet, die katholische Kirche habe sich diesen Anforderungen bereits mehr oder minder gestellt (ebd.: 2009: 143). Zwar greift Habermas nicht ausdrücklich den Islam als Kandidaten für diesen Aufholprozess heraus. Es ist aber dennoch recht klar, an wen er sich richtet. Denn zugleich behauptet er, die katholische Kirche hätte nach einem mühsamen Lernprozess die Prämissen der säkularen Vernunft akzeptiert. Mit Blick auf Muslim*innen unterstreicht er hingegen:

> »Many Muslim communities still have this painful learning process before them. Certainly, the insight is also growing in the Islamic world that today a historical-hermeneutic approach to the Koran's doctrine is required.« (Habermas 2008)

So bleibt der säkulare Verfassungsstaat bei genauerem Hinsehen vor allem taub gegenüber jenen verkörperten Traditionen, die sich nicht in eine säkulare Sprache im Habermas'schen Sinne übersetzen lassen oder überhaupt nicht sprachlich artikulierbar sind. Dieser Übersetzungsvorbehalt gilt übrigens auch für das Prinzip der Religionsfreiheit, das häufig als fundamentales Grundrecht gegen Kopftuchverbote in Stellung gebracht wird: Nur das, was

---

7 Habermas gibt »religiösen Bürgern« einen ganzen Katalog an Elementen mit auf den Weg, die zu diesem Aufholprozess gehörten.

als »Religion« begründet und gerechtfertigt werden kann, gilt als schützenswert (vgl. Sullivan 2007). Hier wird zugleich die Empfindungslosigkeit des religionsneutralen Verfassungsstaates gegenüber bestimmten religiösen Praktiken deutlich, die außerhalb dieser Repertoires liegen. Das Kopftuch kann also bestenfalls rechtlich legitimiert oder geschützt werden, wenn sich seine Begründungen in ein liberales Lesbarkeitsraster übersetzen lassen.

Allerdings sind diese Übersetzungspraktiken in einem nationalstaatlichen Rahmen trotz aller Beschwörungen per se *nicht* neutral. Vielmehr basieren sie auf verkörperten Vorverständnissen davon, was angemessene und schützenswerte Formen von Religiosität und wo die Grenzen zwischen Religion und Politik zu ziehen sind. Daraus ergeben sich eine Reihe von Paradoxien. Die für unseren Kontext relevanteste besteht darin, dass der säkulare Verfassungsstaat und seine Institutionen gegenüber religiösen Befindlichkeiten neutral (taub im Sinne Mezianes) sein müssen, diese Begründungen aber eigenmächtig befördern, etwa im Akt der Übersetzung oder aber, wenn sie definieren, was angemessene Religion ist oder wann die Wertneutralität des säkularen Verfassungsstaates überschritten ist. Dieser Widerspruch tritt vor allem bei »außergewöhnlichen« Religionen zutage, die sich entweder nicht umstandslos in ein säkulares Repertoire übersetzen lassen oder die durch ein aufgeladenes Vorverständnis von schädlicher Religion von vornherein vormarkiert sind.

Der souveräne liberal-säkulare (National)Staat ist also einerseits darauf angewiesen, die religiösen Befindlichkeiten und Gefühle seiner Bürger*innen zu überhören, zumindest aber zu filtern und in eine bürokratisch legitimierte neutralisierte Sprache zu übersetzen, um dem Prinzip der Gleichbehandlung gerecht zu werden. Die Bedeutungen des Kopftuchs müssen also für den souveränen Staat lesbar gemacht werden. Andererseits sind diese Religionsdefinitionen und ihre Übersetzungen in das Primat der säkularen Sprache immer abhängig von konventionalisierten Verständnissen von Religion. Wichtiger noch: Säkularität ist keine neutrale oder universale und alles einschließende Angelegenheit, sondern selbst eine bestimmte Position.

Die Mär vom religiös-weltanschaulich neutralen Verfassungsstaat in Europa

Entgegen des Versprechens abstrakt, universell gültig und damit für alle Bürger*innen gleichermaßen verfügbar zu sein, verweist Asad in einem aufschlussreichen Beitrag zu den Kopftuchdiskussionen in Frankreich auf die

»emotionalen Strukturen« liberaler Freiheiten (Asad 2006: 509–15). Dies wird etwa anhand der Leidenschaften und dem emotionalen Vokabular deutlich, das nicht nur die öffentlichen, sondern auch politisch-rechtliche Auseinandersetzungen um das Kopftuch durchdringen. So griffen politische Autoritäten, aber auch die Rechtsprechung bei den Verbotsbegründungen auf quasipsychologische Repertoires wie den mangelnden »freien Willen« oder das »Begehren« Kopftuch tragender Frauen zurück. Damit brachten sie das Private – wohlgemerkt idealtypisch durch liberale Freiheiten geschützt – nicht nur auf die öffentliche Agenda, sondern auch in die staatliche Geltungssphäre, und zwar indem sie das wahre Begehren semiotisch konstruierten (Asad 2018: 53). Wie Asad an anderer Stelle bemerkt, wird das Ungleichverhältnis in dem Fall auch dadurch verstärkt, dass das Begehren unverhüllter Frauen nicht zur Debatte steht. Dabei wäre es durchaus möglich, dass sich junge Frauen eigentlich gern bedecken würden, es aber angesichts der Sanktionsgefahr und des Stigmas, mit dem das Kopftuch in Frankreich behaftet ist, nicht tun. Wir könnten uns in Ergänzung dazu ähnlich darüber wundern, dass schulbehördlich über das Begehren und den freien Willen junger Frauen wenig spekuliert wird, die sich mager hungern, ihre Lippen aufspritzen oder Brüste mit Silikon auspolstern lassen, um vermarktbaren Schönheitsidealen nachzueifern. Der unbedeckte Körper gilt also per se als vom freien Willen durchdrungen und ist regelrecht nicht der Rede wert.

Verschleierungsverbote sind insofern nicht so sehr Ausdruck einer illiberalen Praxis unter ansonsten liberalen Bedingungen, wie es liberale Theoretiker*innen zweifellos ausdrücken würden (vgl. Joppke 2009). Vielmehr sind sie gekoppelt an freiheitserzeugende Dispositive, wonach ein bestimmtes Verständnis von Freiheit – in diesem Fall ein liberal geprägtes Verständnis von individueller Autonomie – als Maß zugrunde gelegt und zugleich produziert wird.

Noch massiver traten diese emotionalen Anlagerungen in den Diskussionen um die Ganzkörperverschleierung zutage, als Politiker*innen ihre Aversionen gegenüber vollverhüllten Körpern unverblümt teilten und diskursiv normalisierten (»Ça me choque«, »Ça me dégoute« etc., siehe Amir-Moazami 2013). Auch für die niederländischen Diskussionen um den Gesichtsschleier beobachtet Annelies Moors den inflationären Gebrauch eines affektiven Vokabulars, übrigens auch bei jenen Politiker*innen, die einem Verbot kritisch gegenüberstanden (Moors 2009: 400). Vielfach war die Rede von Empfindungen des sich gestört oder bedroht Fühlens oder schlicht von einem diffusen Unwohlsein (ebd.). Wenn sich Politiker*innen oder andere

öffentliche Akteur*innen von vollverschleierten Frauen abgeschreckt, zumindest aber irritiert zeigen, so sei ihnen nicht die Wahrheit ihrer Gefühle abgesprochen. Auffällig ist dabei aber die asymmetrisch hohe Zirkulation solcher öffentlich artikulierten Aversionen gegenüber einer religiösen Praxis von verschwindend geringer Zahl.[8]

Ein symptomatisches Beispiel für das Lavieren zwischen distanziert positivistischer Rechtsdogmatik und geballter Emotionalität lässt sich auch beim Juristen Bock beobachten. In einer Anhörung zu seinem Rechtsgutachten im Berliner Abgeordnetenhaus verabschiedete sich Bock von seinem technokratisch-juristischen Tonfall und fasste seine Besuche an sechs Berliner Schulen wie folgt zusammen:

> »Es ging nicht allein ums Kopftuch. Es ging um Schinken essen. Es ging um Christen. Es ging um Antisemitismus. Es ging um Shoah. Es ging um alles, um alles, was islamische Religionskultur beinhaltet und keine andere Religionskultur. Das ist das Problem. Das ist keine Ungleichbehandlung des Islams, sondern die Realität. Das ist das Problem.« (Plenar- und Ausschussdienst 2019: 18)

Entsprechend der Mechanismen des Staates als Übersetzungsmaschine werden derartige Aversionsausbrüche allerdings letztlich zumeist wieder juristisch neutralisiert und in unverfänglichere Kategorien übersetzt, wie z.B. die »Gefährdung der öffentlichen Sicherheit und Ordnung«, die »Gefährdung des Schulfriedens« oder die oben erwähnte, zum Rechtsgut mutierte Kategorie des »vivre ensemble« (»Zusammenlebens«). Abgemildert finden sich Spuren solcher emotionalen Anlagerungen des Säkularen übrigens auch bei Habermas wieder. So weist er eigenmächtig auf die regulierenden Funktionen des säkularen Verfassungsstaates hin und gesteht ein, dass dieser Staat seinen Bürger*innen einen »Staatsbürgerethos« abverlange, der über bloße Gesetzestreue hinausgehe (Habermas 2008: 27).

Zu den politischen Funktionen von Emotionen und deren Vermehrung durch öffentliche Zirkulation gäbe es auch aus diskurstheoretischen Perspektiven einiges mehr zu sagen.[9] Ich möchte aber auf etwas anderes hinaus.

---

8 Zu dieser Unverhältnismäßigkeit und den damit verbundenen »Politics of small numbers« (Appadurai), siehe Moors 2010.

9 Zum produktiven und politischen Potenzial von Emotionen in solcherlei öffentlichen Debatten hat z.B. Sara Ahmed einschlägig geforscht (Ahmed 2004a und 2004b). Ahmed geht der Frage nach, wie Emotionen zwischen den Körpern zirkulieren. Sie kriti-

Mir scheinen die teilweise recht harschen öffentlichen Bekundungen von persönlichen Aversionen auf etwas zu beruhen, das ich »säkulare Einverleibungen« nennen möchte (ausführlicher Amir-Moazami 2013). Hierzu gehören etwa besagte internalisierte Konventionen von Sichtbarkeit, aber auch hegemoniale Vorstellungen von angemessener Religion. Demnach durchkreuzt beispielsweise eine Frau, deren Gesicht verschleiert ist, einverleibte Praktiken von Mimik, Gestik und andere gesellschaftlich akzeptierte und habitualisierte Normen, die zumeist auf einer vorreflexiven Ebene ablaufen. Die französische Soziologin Nilüfer Göle hat diesen performativen Aspekt von Verschleierungspraktiken in säkularen Öffentlichkeiten mit dem an Bourdieu angelehnten Begriff der doxa analysiert. Demnach ist die islamische Verschleierung in säkularen Öffentlichkeiten Europas unter anderem deshalb so anstößig, weil sie unmarkierte Machtstrukturen ans Tageslicht befördert:

> »Der Körper als Sinnes- und Gefühlsregister macht die impliziten, nichtverbalen Verfahrensweisen und die anerzogenen Neigungen, also den Habitus, öffentlich sichtbar. […] In dem Maße, wie soziale Akteure die Welt über das vorherrschende normative Bezugssystem wahrnehmen, sehen sie dieses als selbstverständlich an. Die gesellschaftliche Welt erscheint ihnen dann als normal und natürlich, als doxa (sinnvolle Vorstellung). […] Darum sind solche Wahrnehmungen der sozialen Welt durch den gesunden Menschenverstand auch in der Lage, soziale und symbolische Herrschaftsbeziehungen zu maskieren.« (Göle 2004: 27)

Die vielfach artikulierten Aversionen gegen unterschiedliche Praktiken der Verschleierung in öffentlichen Räumen Europas könnten dieser Lesart zufolge als eine vielfach übersehene Komponente des Säkularen betrachtet werden. Demnach impliziert Säkularität in liberalen Kontexten Europas nicht allein die Regulierung des Religiösen im öffentlichen Raum. Es umfasst vielmehr ein Repertoire an verkörperten, weitgehend unmarkierten und selten reflektierten Konventionen, Verhaltenskodexen oder auch unausgesprochenen Regeln

---

siert dabei insbesondere die in der Psychologie nach wie vor verfochtene Behauptung, Emotionen seien eine private und auf das fühlende Individuum beschränkte Angelegenheit. Ahmed argumentiert stattdessen, dass Emotionen nicht schlicht »innerhalb« oder »außerhalb« von Individuen anzusiedeln seien, sondern dass es vielmehr auf die Effekte ankomme, die sie zwischen den Körpern und im öffentlichen Raum vermittelten und produzierten (Ahmed 2004a: 118).

der Kommunikation, die durch säkulare Institutionen und Praxen vermittelt und (re)produziert werden.

Wenn staatliche Autoritäten über die Grenzen der angemessenen religiösen Ausdrucksformen in öffentlichen oder staatlichen Räumen entscheiden, so greifen sie dabei implizit immer auch auf solcherlei unausgesprochene soziale Konventionen zurück. Auch das Ideal von Religionsneutralität, wie es im Berliner Neutralitätsgesetz zur Geltung kommt, operiert mit einem Prototyp von Religion, der bei näherem Hinsehen partikular ist. Religion versteht sich in dem Fall im Geist des liberalen Protestantismus als verinnerlichter und öffentlich unsichtbarer Glaube. Dieses Religionsverständnis erfordert seinerseits eine Reihe von körperlichen und emotionalen Dispositionen und ist keineswegs natürlich gegeben. In ihrer Studie zur emotionalen Praxis der protestantischen Innerlichkeit zeigt Monique Scheer beispielsweise, dass die Trennung zwischen verinnerlichtem Glauben und nach außen getragener religiöser Praxis, wie sie sich von Kant über Schleiermacher bis hin zu Habermas nachvollziehen lässt, auf einer Reihe von körperlich erlernten Techniken beruht (Scheer 2012: 181). Ähnlich greift auch Bock auf ein konventionalisiertes Verständnis von »richtiger« Religion zurück, die sich in seinem Fall vor allem aus der Negativfolie der »islamischen Religionskultur« speist.

Was Göle mit Bourdieu als *doxa* bezeichnet, sollte daher nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Grenzmarkierungen des Säkularen nur durch stetige Verlautbarungen und Verteidigungen von solchen Ansprüchen auf Partikularität aufrechterhalten werden können. Überdies verschaffen Verteidigungen wie das Primat der Vernunft, der Neutralität oder dem Übersetzungsvorbehalt, insbesondere durch gegenbegriffliche Abgrenzungen, Zusammenhalt. Die performative Kraft des Säkularen zeigt sich mit anderen Worten auch in der stetigen diskursiven Wiederholung, dass Muslim*innen (oder wohlwollender: »traditionelle Religionen«) ihre verkörperten Praktiken in eine säkulare Grammatik übersetzen oder besser ganz von sich weisen sollten, um wahrhaftig als gleichwertige Bürger*innen zu gelten. Die diskursive Markierung von illiberalen, irrationalen oder reformbedürftigen religiösen Praktiken ist daher selbst als säkulare Praxis zu begreifen.

Zum Schluss

Säkularität beruht damit sehr viel weniger auf einer strikten Trennung von religiöser und politischer Sphäre, wie es auch etwa beim Berliner Neutralitätsgesetz auf Anhieb anzunehmen wäre. Sie beruht vielmehr auf politischen Freiheiten, die der moderne Verfassungsstaat zugleich garantiert und reguliert. Und es ist ebendieses Mandat, das den Staat befähigt, ja teilweise zwingt, über die Inhalte und Grenzen von religiösen Praktiken, wie etwa dem Kopftuch in staatlichen Institutionen oder weitläufiger im öffentlichen Raum zu befinden. Auf diese Weise geschieht etwas, das in liberalen Konzeptionen von staatlicher Neutralität eigentlich unzulässig ist: Der Staat interpretiert die Bedeutungen religiöser Praktiken und greift damit zugleich in religiöse Felder ein.

Dies ließe sich auch auf andere Kontroversen um islamische Praktiken übertragen (wie z.B. das islamische Gebet in staatlichen Bildungseinrichtungen, das rituelle Schächten oder die männliche Beschneidung). Die Interpretation von rechtlichen Grundsätzen ist dabei immer an legitimierte Formen des Wissens gekoppelt, die über die Inhalte und Bedeutungen von religiösen Praktiken befinden. Dieses Wissen ist aber nicht von den verkörperten Praktiken zu trennen, auf die der Staat bei jeder Entscheidung immer wieder zurückgreift und die er zugleich sprachlich neutralisiert. Der weltanschaulich neutrale Verfassungsstaat mit all seinen Verästelungen in die Zivilgesellschaft hält also Religion gar nicht so sehr aus dem öffentlichen und politischen Leben fern – wie es das Neutralitätsgebot auf den ersten Blick suggeriert. Vielmehr verwaltet, reguliert, regiert und schafft er Religion. Dass die »ethische Imprägnierung« (Habermas 1993: 181) des säkularen Verfassungsstaates im Diskurs der Vielstimmigkeit und durch eine Pluralisierung der Argumente verschwindet, glaubt nur, wer diese Machtdurchdrungenheiten ausklammert. Im Zusammenhang mit der vielbeschworenen Neutralität drängt sich dabei die Frage auf, wie sich ein diskursiv erzeugtes Ungleichverhältnis neutral behandeln lassen kann.

Insofern sind eingangs erwähnte Erschöpfungserscheinungen gegenüber den Kopftuchdiskursen zwar verständlich, aber unzulänglich. Denn diese Debatten verraten viel über die faktisch bestehenden Ungleichverteilungen von Diskursmacht und Deutungshoheiten in liberalen Öffentlichkeiten, die zugleich immer wieder als freiheitlich und inklusiv beschworen werden. Dieselben Werte, die den Kopftuchträgerinnen abgesprochen werden, sind paradoxerweise auch die Werte, die ihre Sprache unhörbar und unerhört machen.

Es ist also nötig, die in den Kontroversen um islamische Körperpraktiken ausgesprochenen oder impliziten Verständnisse von Religion sichtbar zu machen und damit die Fragerichtung umzukehren. An die Stelle der Frage: »Was steckt hinter dem Kopftuch?« müsste die Frage treten: »Warum immerzu diese Frage?« An Stelle der Frage, ob islamisch geprägte Geschlechternormen mit den Prämissen moderner Freiheiten vereinbar sind oder nicht, könnten wir fragen, welche epistemologischen und normativen Vorannahmen und welche verkörperten Emotionen diese Frage antreiben. Anstatt liberale Freiheiten als unvoreingenommene, neutrale und allgemein verfügbare Basis vorauszusetzen, könnten die vielfältigen Ausschlussmechanismen und auch die globalen sozialen Ungleichheiten ins Visier genommen werden, die liberale Ordnungen trotz aller gegenteiliger Bekundungen mit reproduzieren.

Literaturverzeichnis

Ahmed, Sara (2004a): Affective Economies. Social Text, 22/2, S. 117–139.
Ahmed, Sara (2004b): The Cultural Politics of Emotion. Edinburgh: Edinburgh University Press.
Amir-Moazami, Schirin (2007): Politisierte Religion. Der Kopftuchstreit in Deutschland und Frankreich. Bielefeld: transcript.
Amir-Moazami, Schirin (2013): The Secular Embodiments of Face-veil Controversies across Europe, in: Nilüfer Göle (Hg.): Islam and Public Controversy in Europe. Farnham: Ashgate, S. 83–100.
Asad, Talal (2006): Trying to Understand French Secularism, in: De Vries, Hent/Sullivan, Lawrence E. (Hg.): Political Theologies. Public Religions in a Post-Secular World. New York: Fordham University Press, S. 494–526.
Asad, Talal (2018): Secular translations. Nation-state, modern self and calculative reason. New York: Columbia University Press.
Bock, Wolfgang (2019): Ist die Regelung in §§ 2, 3 des Gesetzes zu Artikel 29 der Verfassung von Berlin vom 27. Januar 2005 (GVBl. S. 92) – Neutralitätsgesetz – mit dem Grundrecht auf Glaubensfreiheit aus Art. 4 GG sowie mit dem Benachteiligungsverbot nach Maßgabe von §§ 7 ff AGG vereinbar? Rechtsgutachten im Auftrag der Senatsverwaltung für Bildung, Jugend und Familie Berlin. Berlin: Senatsverwaltung für Bildung, Jugend und Familie.
Brettfeld, Karin/Wetzels, Peter (2007): Muslime in Deutschland. Integration, Integrationsbarrieren, Religion und Einstellungen zu Demokratie,

Rechtsstaat und politisch-religiös motivierter Gewalt. Hamburg: Universität Hamburg. Verfügbar unter: https://www.deutsche-islam-konferenz.de/SharedDocs/Anlagen/DE/Downloads/WissenschaftPublikationen/muslime-in-deutschland-lang-dik.htmlDownloads/WissenschaftPublikationen/muslime-in-deutschland-lang-dik (Zugriff: 21.11.2022).

Foucault, Michel (2007 [1972]): Die Ordnung des Diskurses. Frankfurt a.M.: Fischer.

Göle, Nilüfer (2004): Die sichtbare Präsenz des Islam und die Grenzen der Öffentlichkeit, in: Göle, Nilüfer/Ammann, Ludwig (Hg.): Islam in Sicht. Der Auftritt von Muslimen im öffentlichen Raum. Bielefeld: transcript, S. 11–44.

Habermas, Jürgen (1993): Anerkennungskämpfe in einem demokratischen Rechtsstaat, in: Taylor, Charles (Hg.): Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung. Frankfurt a.M.: Fischer, S. 147–96.

Habermas, Jürgen (2008): Notes on Post-Secular Society. New Perspectives. Quarterly 25/4, S. 17–29.

Habermas, Jürgen (2009): Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Joppke, Christian (2009): Veil. Mirror of Identity. Cambridge: Polity.

Judd, Robin (2007): Contested Rituals. Circumcision, Kosher Butchering, and Jewish Political Life in Germany 1843–1933. Ithaca/London: Cornell University Press.

Koopmans, Ruud (2017): Assimilation oder Multikulturalismus. Bedingungen gelungener Integration. Münster: Lit Verlag.

Laneyrie-Dagen, Nadeije (2009) : Rede im Zusammenhang der »Mission d'information sur la pratique du port du voile integral sur le territoire national«, 8. Dezember 2009, Seance 4.30, Compte rendu, 16. Verfügbar unter: https://www.assemblee-nationale.fr/13/cr-miburqa/09-10/c0910016.asp (Zugriff: 15.11.2022).

Lewicki, Aleksandra (2021): The Christian Politics of Identity and the Making of Race in the German Welfare State. British Sociological Association, 55/6, S. 1228–1244.

Meziane, Mohamed Amer (2021): The Deafness of the State on Sovereignty. Secular Aesthetics and the Untranslatability of the Qur'an. Political Theology 22/2, S. 155–168.

Moors, Annelies (2009): The Dutch and the Face-Veil. The Politics of Discomfort. Social Anthropology, 17/4, S. 393–408.

Moors, Annelies (2010): Fear of small numbers? Debating face-veiling in the Netherlands, in: Sayyid, S./Vakil, A. (Hg.): *Thinking through islamophobia. Global perspectives.* London: Hurst, S. 157–164.

Neureither, Georg (2012): Schulgebet-Urteil des BVerwG: Ein Staatsbankrott ganz eigener Art. Verfügbar unter: https://verfassungsblog.de/schulgebeturteil-des-bverwg-ein-staatsbankrott-ganz-eigener-art/ (Zugriff: 15.11.2022).

Oliphant, Elayne (2021): The Privilege of Being Banal. Art, Secularism, and Catholicism in Paris. Chicago: Chicago University Press.

Plenar- und Ausschussdienst (2019): Wortprotokoll. Ausschuss für Verfassungs- und Rechtsangelegenheiten, Geschäftsordnung, Verbraucherschutz, Antidiskriminierung. Herausgegeben von Abgeordnetenhaus Berlin. Verfügbar unter: https://parlament-berlin.de/ados/18/Recht/protokoll/r18-045-wp.pdf (Zugriff: 15.11.2022).

Rommelspacher, Birgit (2017): Wie christlich ist unsere Gesellschaft? Das Christentum im Zeitalter von Säkularität und Multireligiosität. Bielefeld: transcript.

Schaffer, Johanna (2008): Ambivalenzen der Sichtbarkeit. Über die visuellen Strukturen der Anerkennung. Bielefeld: transcript.

Scheer, Monique (2012): Protestantisch fühlen lernen. Überlegungen zur emotionalen Praxis der Innerlichkeit. Erziehungswissenschaften 15, S. 179–193.

Selby, Jennifer (2014): Un/veiling Women's Bodies. Secularism and Sexuality in Full-face Veil Prohibitions in France and Québec. Studies in Religion/Sciences Religieuses 43/3, S. 439–466.

Sullivan, Winnifred Fallers (2007): The Impossibility of Religious Freedom. Princeton: Princeton University Press.

Ufuq (2022): »Wenn wir von Schulfrieden sprechen, ist die Pädagogik gescheitert«. Ein Interview mit Rechtsanwalt Tobias Schieder zum Begriff des »Schulfriedens«. Verfügbar unter: https://www.ufuq.de/aktuelles/wenn-wir-von-schulfrieden-sprechen-ist-die-paedagogik-gescheitert/ (Zugriff: 21.11.2022).

Yeğenoğlu, Meyda (1999): Colonial Fantasies. Towards a Feminist Reading of Orientalism. Cambridge: Cambridge University Press.

Neutralität
Liberales Gleichheitsversprechen oder Ermöglichung der Exklusion?

Nahed Samour

Einführung

Die »Pflicht des Staates zu weltanschaulicher-religiöser Neutralität« ist ein zentraler Baustein des liberalen Rechtsstaates (siehe prominent Böckenförde 1967; 2007). Die Bedeutung des Neutralitätsbegriffs liegt darin, eine Bevorzugung oder Benachteiligung Einzelner oder kollektiver Religionsgemeinschaften durch den Staat zu unterbinden und eine religionsfreundliche Äquidistanz (gleich große Entfernung) des Staates zu allen Religionsgemeinschaften herzustellen. Der Neutralitätsbegriff ist zwar kein Verfassungsbegriff, aber seine Geltung kann im Zusammenspiel der verschiedenen Verfassungs- und Gesetzesnormen ermittelt werden. In diesem Beitrag wird die Leistungskraft des Neutralitätsbegriffs daraufhin beleuchtet, ob er nicht doch mehr verdeckt als er freilegt, ob Neutralität staatlicherseits nicht mit »Normalität« (Mangold 2017) verwechselt wird, und spiegelt, dass er mit »dem kulturell- und religiös Fremden« (El Idrissi 2018: 94–101) ringt und eine verrechtlichte Form der Exklusion aus dem öffentlichen Amt im staatlichen Raum darstellen kann (Samour 2018). Interessant wird der Neutralitätsbegriff im Zusammenspiel mit faktischer Benachteiligung, also der Perspektive des Gleichheitsrechts. Hier offenbart sich zudem das (häufig nicht ausgesprochene) Verhältnis von Neutralität zu den personenbezogenen Merkmalen, wie beispielsweise Geschlecht, Religion und Rasse (Samour 2019). Mit diesen Merkmalen handelt es sich zugleich um transhistorische und transnationale Kategorien des Rechts.

Inwiefern werden solche Kategorien für das Neutralitätsverständnis relevant? Und lässt sich im Namen der Neutralität eine Trennung von Religion, Rasse und ethnischer Herkunft überhaupt vollziehen (Barskanmaz 2019: 10)?

Schon wenige rechtshistorische Betrachtungen, die koloniale[1] und »juden-emanzipatorische«[2] Praktiken des Rechts erörtern, weisen darauf hin, dass dort wo Religion als Grund für Benachteiligung im Raum steht, Rasse mit zur Debatte steht, und jedenfalls als Diskriminierungsgrund nicht kategorisch ausgeschlossen werden kann. Dass sich die Rechtskategorien Religion und Rasse im Zugang zu öffentlichen, neutralen Ämtern wiederfinden lassen und damit unser Verständnis für Neutralität schärfen können, soll dieser Beitrag verdeutlichen.

Funktion und Rolle des Rechts

Der Neutralitätsbegriff als Rechtsbegriff ermöglicht es, die vielfältigen Funktionen des Rechts aufzurufen und im Weiteren zu berücksichtigen (Baer 2020: 115).[3] Über Recht lässt sich nämlich inkludieren oder exkludieren, denn das Recht organisiert Zusammenleben.[4] Das Recht bestimmt, wer an diesem Zusammenleben – auch dem beruflichen und öffentlichkeitswirksamen, staatlich sichtbaren – teilhaben darf. Es kann Lebensweisen für normal oder anormal und unerwünscht erklären. Das Recht ist Ausdruck von Macht. So kann es das Verhältnis nicht nur von Staat zu Bürger*innen bestimmen, sondern auch von Arbeitgeber*innen und Arbeitnehmer*innen und damit Asymmetrien der Hierarchie vergrößern oder verringern. Es kann Macht zwischen Lehrenden und Lernenden im Schul- oder im Hochschulrecht bestimmen. Das Recht kann Menschen essentialisieren, also auf bestimmte (biologische, religiöse oder kulturelle) Eigenschaften reduzieren, aus denen dann soziale und auch ökonomische Folgen abgeleitet werden. Das Recht funktioniert auch als Verhaltenskoordination und kann Anforderungen steuern, also beispielsweise Integration oder gar Assimilation begünstigen oder erleichtern. Es kann also Effekte gesellschaftlicher Art erwirken. Dabei gibt

1 Siehe beispielsweise Gottschalk (2017); Marchand (2009).

2 Van Rahden/Stolleis (2021).

3 Als Funktionen des Rechts werden hier aufgezählt: Inklusion und Exklusion, Macht, Verhaltenskoordination, Konfliktlösung, Gestaltung von Lebensbedingungen, Information (siehe auch Raiser 2013: 186 ff).

4 In dem noch heute verwendeten Lehrbuchklassiker der Rechtsphilosophie von 1932 definiert Gustav Radbruch das Recht als »Inbegriff der generellen Anordnungen für das menschliche Zusammenleben« und zugleich auch als »die Wirklichkeit, die den Sinn hat, der Gerechtigkeit zu dienen.« (Dreier/Paulson 2003: 38; 24).

es auch nicht-intendierte Auswirkungen. Ein Gesetz kann also eine Auswirkung haben, die es so gar nicht bedacht und bezweckt hatte, beispielsweise Lehrer*innenmangel begünstigen. Das Recht soll Konflikte lösen, es soll Verbindlichkeit herstellen, wo es gerade keinen gesellschaftlichen Konsens gibt. Das Recht soll also steuern, regeln, ordnen, bestimmen. Was steuert, regelt, ordnet, bestimmt also der Begriff Neutralität?

Neutralität als Rechtsbegriff

Die staatliche Pflicht zur religiös-weltanschaulichen Neutralität spielt in den verschiedenen Bundesverfassungsentscheidungen zum Kopftuch an der Schule und in der Kita, der juristischen Referendariatsausbildung, dem Berliner Neutralitätsgesetz, dem Bundesbeamtengesetz, mithin einer Vielzahl von gerichtlichen Entscheidungen und Gesetzen die Hauptrolle. Der Grundsatz der religiös-weltanschaulichen Neutralität des Staates verwehrt dem Staat, sich mit bestimmten Religionen und Weltanschauungen zu identifizieren und verlangt stattdessen die Gleichbehandlung der verschiedenen Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften. Neutralität und Gleichbehandlung werden hier also als co-konstitutiv betrachtet. Das Gleichbehandlungsgebot wird ergänzt um die positive und negative Religionsfreiheit und das Verbot einer Staatskirche. Daher liest das Bundesverfassungsgericht aus dem Zusammenspiel der Artikel 3 Abs. 3 GG (besonderes Gleichheitsgebot, Diskriminierungsverbot), Artikel 4 Abs. 1 und 2 GG (Religionsfreiheit), Artikel 33 Abs. 3 (staatsbürgerliche Gleichheit) und 140 GG in Verbindung mit Artikel 137 Abs. 1 WRV (Recht der Religionsgesellschaften, Glaubensfreiheit) die Begründung für eine Pflicht des Staates zur religiös-weltanschaulichen Neutralität:

> »Der Staat, in dem Anhänger unterschiedlicher oder gar gegensätzlicher religiöser und weltanschaulicher Überzeugungen zusammenleben, kann die friedliche Koexistenz nur gewährleisten, wenn er selber in Glaubensfragen Neutralität bewahrt.«[5]

Statt einer strikten Trennung von Staat und Kirche sieht der religiös-weltanschaulich neutrale Staat eine »offene und übergreifende, die Glaubensfreiheit für alle Bekenntnisse gleichermaßen fördernde Haltung« vor.[6] Dieser Grund-

5 BVerfGE 93, 1 (16) – Kruzifix.

6 BVerfG, Beschluss des Ersten Senats vom 27. Januar 2015, – 1 BvR 471/10 – Rn. 110.

satz ist ein objektives Verfassungsprinzip, das sich an den Staat und seine Institutionen richtet, nicht jedoch die für den Staat handelnden Individuen adressiert.

Im Grundgesetz selbst sind hinsichtlich des Verhältnisses von Staat und Religion keine Prinzipien explizit festgeschrieben, weder ist von Neutralität, Säkularität oder Laizismus die Rede. Jegliche Lösungen für den Umgang mit religiös-weltanschaulichen Handlungen in staatlichen Einrichtungen, aber auch im privaten oder im öffentlichen Raum müssen deshalb aus den religionsverfassungsrechtlichen Vorschriften und den im Einzelfall entgegenstehenden Verfassungsrechten ermittelt und ausgelegt werden.

Während also der Neutralitätsbegriff die Anforderungen an staatliches Handeln klären soll, geht es dabei gleichzeitig immer auch um die Grundrechte Einzelner, um Lehrer*innen, Erzieher*innen, Rechtsreferendar*innen, Bundesbeamt*innen, Schöff*inen, Richter*innen. Diskursiv geht es aber um viel mehr als diese Einzelnen, die die Gerichte anrufen, um die Einhaltung der Grundrechte zu gewährleisten, oder die als kollektive (Nicht-)Berufsgruppe gesetzlich ins Licht rücken. Hier werden Bilder von religiösen und derzeit nahezu ausschließlich muslimischen Menschen verhandelt, geformt, gelabelt. Hier tritt also neben die dogmatische Frage, die die Gerichte zu beantworten haben (»Wie ist nach dem geltenden Recht dieser Fall juristisch zu entscheiden?«), auch die gesellschaftliche Rolle, die das Recht spielt. Dabei verlieren mit der Eingliederung in den öffentlichen Dienst die Staatsbediensteten nicht ihre Eigenschaft als Grundrechtsträger*innen.[7] Staatsdienst wird heute begriffen als »Dienst von Bürgern für Bürger« (Wißmann 2016: 224f). Eine Bürgerin, die staatliche Funktionen wahrnimmt, bleibt zunächst weiterhin Bürgerin im grundrechtlichen Sinne, auch wenn sie als Vertreterin im Staatsdienst handelt (»Funktionsträgerverhältnis«). Bedienstete des Staates müssen ihre politischen, religiösen oder weltanschaulichen Überzeugungen also nicht aufgeben.[8]

Zu dieser Grundrechtssphäre der Staatsbediensteten gehört damit auch die Religionsausübung nach Art. 4 Abs.1 und 2 GG. Was letztlich als Religionsausübung zu bewerten ist und was nicht, fällt nicht in den Beurteilungsspielraum des Staates, sondern ist nach dem Selbstverständnis der

---

7 St. Rspr., s. nur BVerfGE 39, 334 (366 f). Für die Beamtin: BVerfGE 108, 282 (296); für Angestellte im öffentlichen Dienst: BVerfGE 138, 296 (328).

8 BVerfG in st. Rspr., vgl. etwa BVerfG, Beschluss der 1. Kammer des Zweiten Senats vom 27. Juni 2017 – 2 BvR 1333/17, Rn. 38.

jeweiligen Religions- oder Weltanschauungsgemeinschaft und der einzelnen Grundrechtsträgerin zu bemessen und unterliegt lediglich einer Plausibilitätskontrolle. Danach ist es für die Grundrechtsauslegung unerheblich, dass in der islamischen Glaubenslehre plurale Auffassungen zum Bekleidungsgebot der Frau vertreten werden. Entscheidend ist, dass die Begründung einer empfundenen religiösen Verpflichtung zum Tragen eines islamischen Kopftuches nach geistigem Gehalt und äußerer Erscheinung als hinreichend plausibel zu betrachten ist. Daher erachtet das BVerfG das Tragen eines muslimischen Kopftuchs als eine »nachvollziehbar auf ein als imperativ verstandenes Glaubensgebot«[9] zurückzuführende Verhaltensweise, die von der Religionsfreiheit geschützt ist. Es genügt also, dass die kopftuchtragende Frau angibt, dass sie das Kopftuch aus für sich religiös imperativ verstandenen Gründen trägt.

Wer also dem Kopftuch einen religiösen Charakter aberkennt und es stattdessen je nach außen- oder innenpolitischer Konjunktur als Zeichen der Unterdrückung stigmatisiert, sollte sich bewusst sein, dass sich diese Ansicht fernab einer rechtsprechungsorientierten Diskussion bewegt. Auch der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte lehnt die bevormundende Ansicht ab, einer Frau unter Verweis auf die Pflicht des Staates zur Gleichbehandlung der Geschlechter bestimmte Kleidervorschriften zu machen.[10] Schon die Aufforderung, bestimmte Tätigkeiten ohne Kopftuch wahrzunehmen, die Betroffene also »vor die Wahl, [zu stellen] entweder die angestrebte Tätigkeit auszuüben oder dem von [ihr] als verpflichtend angesehenen religiösen Bekleidungsverbot Folge zu leisten«[11], bedeutet einen gravierenden Eingriff in die grundrechtlich verbriefte Glaubens- und Berufsfreiheit sowie in die Möglichkeit des Zugangs zu öffentlichen Ämtern.

Für die muslimische Anwärterin auf ein öffentliches Amt mit Kopftuch stellen Verbote nicht nur eine Verletzung ihrer Religionsfreiheit aus Art. 4 Abs. 1 GG, sondern zugleich eine gleichheitswidrige Behandlung aufgrund ihres Geschlechts und ihrer Religion (Art. 3 Abs. 3 GG) dar. Sie wird also in mehrfacher Hinsicht diskriminiert. Zudem wird hier Art. 33 Abs. 3 GG verletzt, wonach keinem Träger eines öffentlichen Amtes aus seiner Religionszugehörigkeit ein Nachteil erwachsen darf (Mangold 2017). Insbesondere hat das BVerfG in Bezug auf die christliche Religion bereits festgestellt,

9 BVerfGE 138, 296 (336).

10 EGMR, Entsch. v. 01.07.2017, Nr. 43835/11, Rn. 118, 120.

11 BVerfGE 108, 282 (297).

dass das bloße öffentlich bekannte Bekenntnis zu einer Religion ohne hinzutretendes einseitiges Verhalten eines Richters nicht dessen richterlicher Unabhängigkeit entgegenstehen kann.[12] So gilt auch für das Kopftuch, dass sich aus dem Tragen des Tuches – so das Bundesverfassungsgericht – keine Distanzierung von wesentlichen verfassungsrechtlichen Grundsätzen ableiten lässt. Dies gelte nur, wenn weitere Umstände – Verhaltensweisen oder Äußerungen – hinzukommen.[13]

(K)ein Dilemma: Neutralität und Gleichbehandlungsgebot

Tatsächlich wird der Staat durch Beamt*innen repräsentiert und damit auch durch ihre Kleidung. Gleichzeitig ist der Staat verpflichtet, die Grundrechte seiner Amtsträger*innen zu respektieren. Dies kann in ein vermeintliches Dilemma führen, jedenfalls wird es als Dilemma diskutiert: Dürfen muslimische Richterinnen ein Kopftuch tragen, während sie Recht sprechen und damit hoheitliche Tätigkeiten mit Außenwirkung ausüben? Dafür werden die Grundrechte, insbesondere Religions- und Berufsfreiheit der betroffenen Richterinnen oder generell von Beamtinnen und öffentlich-rechtlichen Angestellten sowie Gleichheitsrechte ins Feld geführt. Neutralität dürfe nicht zur Diskriminierung herangezogen werden, in das Selbstbestimmungsrecht eingreifen und ein praktisches Berufsverbot bedeuten. Dagegen wird argumentiert, die Neutralität des Staates und die negative Religionsfreiheit der übrigen Beteiligten müsse geschützt werden. Somit werden in dieser Diskussion ein unbedingtes Neutralitätsverständnis auf der einen und der Schutz der Grundrechte der betroffenen Beamt*innen oder öffentlich-rechtlichen Angestellten auf der anderen Seite gegeneinander in Stellung gebracht.

Aber handelt es sich dabei wirklich um ein Dilemma? Oder wird hier ein Narrativ eines Dilemmas angeführt, dass sich durchaus gleichheitsrechtlich

12 BVerfG, Beschl. v. 03.07.2013 – 1 BvR 782/12. Eine Beschwerdeführerin hatte Befangenheit gegen die Richter des Bundesverfassungsgerichts Kirchhof, Eichenberger und Masing mit der Begründung erhoben, dass diese katholischer Konfession seien und daher in ihrem Verfahren gegen ein katholisches Krankenhaus nicht fähig seien, unbefangen zu urteilen. Der Erste Senat verwarf die Befangenheitsanträge und betonte richtigerweise, dass die Religions- oder Konfessionszugehörigkeit für sich allein die Besorgnis der Befangenheit nicht zu rechtfertigen vermag. Ähnlich auch BayVerfGH, Entsch. v. 17. Juli 2000 – Vf. 3-VII-99, Rn. 6.

13 BVerfG Beschluss vom 27. Januar 2015 – 1 BvR 471/10, BVerfGE 138, 29, Rn. 118.

lösen könnte? Der Grundsatz der staatlichen Pflicht der religiös-weltanschaulichen Neutralität ist ein objektives Verfassungsprinzip, das sich an den Staat und seine Institutionen richtet, nicht jedoch die für den Staat handelnden Individuen adressiert. Dahinter steht der bereits erwähnte Gedanke, dass die Bediensteten des Staates nicht bereits durch die Eingliederung in den hoheitlichen Aufgabenbereich ihre Individualität und Grundrechtsfähigkeit verlieren. Diesem gerade nicht laizistischen Staatsverständnis des Grundgesetzes folgend, müssen die Bediensteten des Staates ihre politischen, religiösen oder weltanschaulichen Überzeugungen nicht aufgeben. Es frappiert, dass Individualität und Grundrechtsfähigkeit nun juristisch in Frage gestellt werden, wo es um den staatlichen, vor allem justiziellen Bereich oder auch schulischen Bereich, wie derzeit im Land Berlin, geht. Der Eindruck wird erweckt, dass sich (Landes-)Gesetzgebung und Rechtsprechung sehr wohl damit arrangieren wollen, dass Teile der Gesellschaft exkludiert werden können.

Neutralität und faktische Benachteiligung

In vielen rechtswissenschaftlichen Diskussionen wird die diskriminierende Seite der Neutralität marginalisiert und vielmehr affirmativ auf die objektive, gewachsene Bedeutung des Neutralitätsprinzips für den Rechtsstaat hingewiesen. Dabei hat das BVerfG in seiner Entscheidung zum Kopftuch 2015 deutlich herausgearbeitet, dass das Neutralitätsprinzip auf die faktische Benachteiligung hin geprüft werden muss.[14] Damit lässt sich fragen, wer eigentlich durch diese Gesetze faktisch benachteiligt wird oder wer von der beruflichen Tätigkeit, von dem Einkommen ausgeschlossen wird? Wen trifft eigentlich ein faktisches Berufsverbot? Der Hinweis auf die »faktische Benachteiligung« eröffnet uns den Weg in die Realitäten, die Recht und Gesellschaft mit zu verantworten haben. Damit tritt die bundesverfassungsgerichtliche Entscheidung von 2015 hervor, weil es die erste war, in der nicht nur Religion und (weibliches) Geschlecht als gemeinsam betroffene personenbezogene Merkmale anerkannt wurden, eben als Merkmale, die die faktische Benachteiligung spezifizieren. Das verdient Anerkennung. Religion wird nun auch mit Geschlecht gemeinsam in den Blick genommen. So wird (erstmals) im

---

14 BVerfG-Beschluss vom 27. Januar 2015, 1 BvR 471/10, 1 BvR 1181/10, Rn. 144, 145 (Erster Senat). Rn 144: »Das Grundgesetz bietet Schutz auch vor faktischen Benachteiligungen aufgrund des Geschlechts.«

Beschluss des BVerfG von 2015 zum Thema Kopftuchverbot im Schuldienst kurz thematisiert, dass das Verbot ausschließlich muslimische Frauen trifft, also über die religiöse auch eine geschlechtsspezifische Komponente hat. Die wohl erstmalige juristische Verknüpfung von Religion und Geschlecht ist in ihrer Bedeutung für das Recht nicht zu unterschätzen und ermutigt, intersektionale Diskriminierungen auch in ganz anderen Konstellationen vor Gericht oder auch in der politischen Diskussion hervorzuheben.

Doch die Konstellation von Religion und Geschlecht kann nicht ohne Rasse gelesen werden.[15] Neben einer Diskriminierung aufgrund des Geschlechts und der Religion kann bei einem Kopftuchverbot auch eine mittelbare ethnische Diskriminierung vorliegen, da ein Kopftuchverbot verhältnismäßig mehr nicht-*weiße* Frauen trifft. Die »Race-Religion-Constellation«[16] oder »die Verzahnung von Religion und Rasse«[17] hat eine historische Tradition: mit Blick auf »Araber als Muslime« und umgekehrt hat sie Edward Said als »Orientalismus« im gleichnamigen Werk von 1979 beschrieben, wenngleich er nicht mit der Kategorie Rasse gearbeitet, aber doch den orientalisierend-rassifizierenden, europäischen Blick der Hierarchisierung von Menschen illustriert hat. Die langanhaltende europäische Hierarchie zwischen christlich und nicht-christlich ist heute dem modernen Verständnis von säkular und religiös gewichen, produziert aber häufig die gleichen Exklusionen. Diese werden vor allem dann wirkmächtig, wenn das Religiöse gerade anhand von Kleidung und gelebter oder juristisch eingeforderter Praxis sichtbar wird.

Religion und Rasse sind Kategorien mit ganz eigener, langer Rechtsgeschichte. Was Religion mit Rasse allerdings gemein hat, ist, dass beide als Diskurs der »Differenz« eingesetzt werden können, um als anders, bedrohlich und als »natürlich« rückständig dargestellt zu werden.[18] Religion wird also auf der einen Seite rassifiziert, aber zugleich wird diese Rassifizierung unsichtbar gemacht, sodass riskiert wird, den staatlichen Schutz auch vor ras-

---

15 Samour (2019: 63f); Samour (im Erscheinen 2023). Zu Rasse als Rechtskonzept Desaults-Stein (2012); Barskanmaz (2019).

16 Wie Rasse in Religion fortgeschrieben wird, siehe auch Topolski 2018. Siehe hierzu auch das Forschungsprojekt The Race-Religion-Constellation Project (2017–2022). Verfügbar unter: https://racereligionresearch.org/research-project/about-the-project (Zugriff: 03.01.2023).

17 Für eine gemeinsame Betrachtung der Kategorien Religion und Rasse, die bisher wissenschaftlich vernachlässigt worden ist, siehe Aguilar/Ahmad (2017).

18 Attia (2009); Shooman (2014: 58–59); Andijar (2008: 6–7).

sistischer Diskriminierung zu verlieren.[19] Während man sich in Europa von Rasse als biologischem Konzept verabschiedet hat, stellt man fest, dass mit dem Verweis auf Religion und/oder religiös begründete Kultur, vor allem den Islam, ein Exklusionsargument akzeptiert wird, das rassifiziert aufgeladen ist. Adorno wies 1955 darauf hin, wie in dem Kulturbegriff der Rassebegriff wieder aufleuchten kann: »Das vornehme Wort Kultur tritt anstelle des verpönten Ausdrucks Rasse, bleibt aber ein bloßes Deckbild für den brutalen Herrschaftsanspruch« (Adorno 1975: 277).[20] Für den kulturellen Rassismus sind essentialisierende, naturalisierende, kollektivierende Stereotype zentral, die sich weniger an Hautfarbe und dafür umso mehr an Religion ansetzen (siehe auch Baer/Markard 2018).[21] Religion und Kultur werden hier bisweilen austauschbar (Barskanmaz 2019: 96–97; Shooman 2011: 65).[22] Dabei würde auch ein historisch informiertes Wissen über Rasse und Rassismus weitere Erkenntnisse zutage treten lassen. So zeichnen auch die Forschungen zur Kolonialgeschichte nach, wie sich Rasse und Diskriminierung aus Handlungen ableiten, die als nicht-europäisch, nicht-modern und nicht-säkular abgewertet werden. (Stoler 1993; Keane 2006; Geschierre 2009; Dennerlein/Frietsch/Steffen 2012) Dass sich Rassismus also nicht nur weiterhin an Hautfarben als Phänotypen orientiert, sondern auch an religiösen Praktiken, ist kaum Bestandteil des öffentlichen, auch nicht juristischen Diskurses. Dabei führte die Kolonialgeschichte des Deutschen Reiches zu Wissensbeständen, die noch immer exkludierenden Säkularismus und Rassifizierung von religiösen Minderheiten zusammendenkt (Doughan/Tzuberi 2018: 282). Auch innerhalb Deutschlands des 19. Jahrhunderts, das von vielen als Jahrhundert der »jüdischen, bürgerlichen Verbesserung«[23] gilt und für Jüdinnen und Juden bürgerrechtliche Rechte verfassungsrechtlich sicherte, wurde von jüdischen Studenten vielfach die Konversion zum Christentum als Voraussetzung für den Referendar- und späteren Staatsdienst angesehen, so etwa in Preußen

19 Patel (2017: 2–3); Siehe auch Lentin (2008).

20 Siehe hierzu auch Barskanmaz (2019: 46).

21 Religion als Code für Kultur beziehungsweise Rasse, Rasse ist versteckt in Kultur – so argumentieren auch Doughan/Tzuberi (2018: 269).

22 Shooman bezeichnet dies als »Amalgamierung von kulturell-religiösen und ethnischen Kategorien«.

23 Christian Wilhelm Dohm (1751–1820). Seine Reformschrift »Über die bürgerliche Verbesserung der Juden« sollte zu einem zentralen Debattenbeitrag zur Emanzipation der europäischen Juden im 18. Jahrhundert werden. Sie beinhaltete die Anpassung der Jüd*innen an ihr christliches Umfeld. Dohm (2009 [1781]); Siehe auch Reinke (2012: 2).

zwischen 1815 und 1869[24], während sich Württemberg, Baden, Hessen-Kassel offener zeigten. Für Preußen bedeutete es offenkundig, dass sich Staatsdienst und Christentum gegenseitig bedingten und eine andere Religionszugehörigkeit, wenn auch im 19. Jahrhundert weitestgehend assimiliert, ein konkretes Hindernis für den Staatsdienst darstellte. Hier zeigte sich die Verzahnung von Religion und Rasse und seine Bedeutung für den (preußischen) Staatsdienst par excellence.

Für die heutige juristische Betrachtung heißt das, dass am Beispiel von Muslim*innen der Begriff der Islamophobie nicht nur als eine religiöse Diskriminierung verstanden werden kann, sondern auch als eine rassistische Diskriminierung zu verstehen ist. Dies erklärt auch, weshalb der Begriff des antimuslimischen Rassismus präziser ist. Praktisch und juristisch erweist sich, dass es kaum möglich ist, bei der Stigmatisierung von Muslim*innen religiöse, vergeschlechtlichte und rassistische Stigmata zu unterscheiden (siehe auch Shooman 2014: 67).

Auch viele staatliche Stellen, allen voran die der Legislative, nehmen solch eine Unterscheidung nicht vor, sondern verschränken und verzahnen religiöse, vergeschlechtlichte und rassistische Stigmata von Muslim*innen und schaffen eine semantische Nähe zum (abstrakten oder konkreten) Gefahrenbegriff inmitten einer Diskussion um das Neutralitätsprinzip.[25] So wird die muslimische Frau als gefährdetes und unterdrücktes, aber auch abstrakt oder auch konkret gefährliches Subjekt dargestellt, so wie dem muslimischen Mann in anderen Konstellationen Eigenschaften wie (jederzeitige) Gewaltbereitschaft und Unterdrückung zugeschrieben werden.[26]

Daher machen manche Betroffene jedenfalls die Verschränkung von Religion, Rasse und Geschlecht auch schon vor Gericht geltend wie beispielsweise die Klägerin im Fall S.A.S. vs Frankreich.[27] Doch weder in dieser Entscheidung

---

24 Gesetz des Norddeutschen Bundes v. 3. Juli 1869, 1871 als Reichsgesetz fortgeführt; Siehe van Rahden/Stolleis 2021: 2.

25 Zur Diskussion um abstrakte und konkrete Gefahr anhand der BVerfGE zu Kopftuch I (2003) und Kopftuch II (2015) siehe El Idrissi (2018: 240, 316).

26 In Anlehnung an Razack (2004); Siehe aber auch die Polizeifachdefinition des sog. »Gefährders« und wie sie sich normativ, statistisch und durch Bilder im Recht festschreibt, in: Samour (2020).

27 EGMR, S.A.S./Frankreich, Urteil der Großen Kammer vom 1. Juli 2014. Nach dem Urteil des Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte sei das französische Gesetz, welches die Burka aus dem öffentlichen Raum verbannen soll, menschenrechtskonform und kein Verstoß gegen die Art. 8 und Art. 9 der EMRK. Vorgebracht wurde Diskrimi-

noch anderswo in der europäischen Rechtsprechung wurde bis dato auf diese Verschränkung eingegangen.

Ebenso lässt sich feststellen, dass über den Begriff der Neutralität nicht mehr gefragt wird, ob eine Handlung den Neutralitätsgrundsatz verletzt, sondern ob das bloße (sichtbare) Sein den Anschein der Neutralität verletzt (Sandhu 2017). Das Recht verlagert sich hier auch von handlungsbezogen zu personenbezogen. Es ermöglicht Zugänge zu staatlichen Stellen danach, wer man ist, nicht, wie man handelt.

Intersektionaler Diskriminierungsschutz

Statt also ein Dilemma aufzumachen, dass man zwischen Neutralität oder Nicht- Diskriminierung zu entscheiden habe, wäre es weiterführender zu fragen, wie eine diskriminierungsfreie staatliche Einrichtung ausgestaltet sein müsste, in der das Gleichheitsrecht Anwendung findet. Anders gefragt: Wie müsste eine intersektional ausgerichtete Neutralität aussehen?[28] Wie könnte ein Neutralitätsverständnis ausgestaltet sein, welches nicht als politischer Hebel für strukturelle Diskriminierung benutzt wird, sondern bestehende Diskriminierungsformen erkennt und sie im Sinne eines intersektionalen Ansatzes aufzulösen sucht? Das Wort Intersektionalität ist im Rahmen der Neutralitätsdebatte bisher kaum adressiert worden. Was haben Kopftuchfälle also mit Intersektionalität zu tun und was kann eine intersektionale Perspektive zu der Debatte beitragen? Intersektionalität beschreibt das Zusammentreffen verschiedener systemischer Diskriminierungsformen in einer Person, die zu einer eigenständigen Diskriminierungserfahrung führen. Zentral ist dabei der Gedanke, dass durch die Intersektion einzelner Merkmale

---

nierung wegen Religion, Geschlecht und ethnischer Herkunft. Letzteres ist eine nichtzufriedenstellende Umschreibung des Rassebegriffs, siehe auch: Baer/Markard (2018), Art. 3 Abs. 3 Rn. 471.

28 Zur Intersektionalität Crenshaw (1989) und (1991). Der (Rechts-)Begriff betont, dass Ungleichheit und Diskriminierung oft mehr als ein Merkmal erfassen (Geschlecht, Religion, Rasse etc.), diese also häufig zusammenwirken. Das Konzept erwuchs als Kritik an Ansätzen, die lediglich eine einzige Ungleichheitskategorie berücksichtigen. Zugleich steht »Intersektionalität« für eine kritische Intervention gegenüber einem Feminismus, der von einem universalen Subjekt »Frau« ausgeht und dabei (unausgesprochen) weiße Frauen als Normsubjekt annimmt, und damit die (Rechts-)Realität von Women of Color unsichtbar macht.

(wie etwa Geschlecht, Abstammung, Rasse, Sprache, Heimat, Herkunft, Glauben, religiöse oder politische Anschauungen, Behinderung– allesamt personenbezogene Merkmale des Art. 3 Abs. 3 GG) individuelle Mehrfachidentitäten entstehen und sich aus dem unterschiedlichen Zusammenwirken der einzelnen Merkmale verschiedene Diskriminierungsformen ergeben können (vgl. Becker-Schmidt 2007; sowie Lutz/Herrera Vivar/Supik 2013). Wenn Diskriminierung erfolgt, ist nicht immer klar zu analysieren, welches Merkmal hier zentral ist – daher ist vielmehr von einem Zusammenhang, einer Intersektion auszugehen. Kommen mehrere Merkmale zusammen, ist daher auch der Diskriminierungsschutz an mehreren Merkmalen festzumachen. Ausgangspunkt einer intersektionalen Perspektive ist zunächst der Befund einer faktischen strukturellen Diskriminierung. Das Problem der strukturellen, über den Einzelfall hinausgehenden Diskriminierung wird nämlich sehr wohl rechtlich erkannt. So stellt das Bundesverfassungsgericht in seiner Entscheidung zur »Dritten Option« dar: »Zweck des Art. 3 Abs. 3 Satz 1 GG ist es, Angehörige strukturell diskriminierungsgefährdeter Gruppen vor Benachteiligung zu schützen«.[29] Der Rechtswissenschaftler Ibrahim Kanalan stellt daher zu Recht fest, dass nach Art 3 Abs. 3 Satz 1 GG die Begünstigung privilegierter Personengruppen unzulässig sei, also ein Privilegierungsverbot herrsche (Kanalan 2021). Dieses Privilegierungsverbot einerseits und das strukturelle Diskriminierungsverbot andererseits sind damit zwei Seiten ein und derselben Medaille. Tatsächlich sind laut einer Studie des European Network Against Racism (ENAR) von 2016, muslimische Frauen überproportional von anti-muslimischem Rassismus und der entsprechenden Diskriminierung betroffen (ENAR 2016; Siehe auch Antidiskriminierungsstelle des Bundes 2016). Sie werden aufgrund ihrer Religion und ihres Geschlechts in eine prekäre Situation gedrängt und können sich weder im Bildungswesen noch auf dem Arbeitsmarkt frei entfalten. ENAR selbst greift hier die Merkmale Religion und Geschlecht auf, lässt aber die Rechtskategorie Rasse außen vor. Doch muslimische Frauen, die ein Kopftuch tragen, werden gerade wegen der Verzahnung innerhalb der Kategorien Geschlecht, Religion und Rasse diskriminiert, da es sich überwiegend um nicht-weiße Musliminnen handelt. Intersektionalität erkennt also an, dass hier weit mehr als nur ein Merkmal verhandelt wird und erst die Verzahnung dieser Merkmale die Dimension der Diskriminierung erkennbar macht.

---

29 BVerfG, Beschluss des Ersten Senats vom 10. Oktober 2017, 1 BvR 2019/16 –, Rn. 59.

Intersektionale Neutralität

Ein pluralistisches Neutralitätsverständnis könnte sich zunächst aus Art. 33 GG ergeben. Die Norm legt zum einen fest, dass die Zulassung zu öffentlichen Ämtern unabhängig von einem religiösen Bekenntnis gewährt wird (Abs. 3 Satz 1). Sie lässt keinen Rückschluss darauf zu, dass religiöse Überzeugungen öffentlichen Ämtern per se entgegenstehen. Im Gegenteil, Art. 33 Abs. 2 GG legt drei abschließende Kriterien fest, von denen der Zugang zu einem öffentlichen Amt abhängt, nämlich Eignung, Befähigung und fachliche Leistung (Abs. 2). Darüber hinaus bestimmt die Norm, dass niemandem aus einem religiösen oder weltanschaulichen Bekenntnis ein Nachteil erwachsen darf (Abs. 3 Satz 2). Damit lässt die Norm ein weites Neutralitätsverständnis zu, wie es sich im »ethischen Standard« des Grundgesetzes niederschlägt, also der »Offenheit gegenüber dem Pluralismus weltanschaulich-religiöser Anschauungen«. Einmal mehr zeigt sich hier, dass der Charakter des Grundgesetzes Raum für eine Pluralismus-informierte Gleichheit hergibt, aber Gesetze wie das Berliner Neutralitätsgesetz, das Bundesbeamtengesetz von 2021 (Gärditz/Kamil Abdulsalam 2021a; 2021b) und die (Landes-)Justizneutralitätsgesetze[30] dem zuwiderlaufen.

Ein solch normativ weites Neutralitätsverständnis, das es staatlichen Amtsträger*innen gewährt, religiöse Symbole zu tragen, ist bereits in mehreren Rechtsstaaten Normalität: In Großbritannien ist es seit Jahren üblich, dass männliche Angehörige der Religionsgemeinschaft der Sikhs ihre Turbane auch während des Dienstes bei der Polizei tragen und Muslim*innnen mit Kopftuch als Lehrer*innen arbeiten. Hier geht es schon seit einigen Jahren nicht mehr um die Frage, »ob« das Neutralitätsprinzip bei gleichzeitiger Gewährleistung von Gleichheitsrechten erfüllt werden kann, sondern um die Frage des »wie« bei der praktischen Umsetzung, etwa bei der Forderung nach kugelsicheren Turbanen.[31] Auch in den USA ist dies im polizeilichen Staatsdienst möglich.[32] Bei der kanadischen Royal Canadian Mounted Police

30 Sehr instruktiv für aktuelle Gesetzgebung zu »Neutralität« und ihrer Exklusionskraft, Sandhu (2022).

31 The Guardian (2009). Verfügbar unter: https://www.theguardian.com/politics/2009/may/07/police-sikhs-bulletproof-turbans (Zugriff: 04.01.2023).

32 The New York Times (2016). Verfügbar unter: https://www.nytimes.com/2016/12/28/nyregion/new-york-police-department-sikh-beard-turban-policy.html (Zugriff: 04.01.2023).

dürfen nicht nur Sikhs (bereits seit den frühen 1990er Jahren) ihren Turban im Dienst tragen, sondern auch Muslim*innen ihr Kopftuch. Diese Beispiele zeigen, dass das bloße Tragen eines religiös konnotierten Kleidungsstücks keine Auswirkung auf das Vertrauen in die Integrität der Amtsträger*innen hat und das Neutralitätsprinzip nicht beschädigt. Vielmehr wird deutlich, wie religiöse Symbole trotz (oder gerade wegen) ihrer Sichtbarkeit in den Hintergrund rücken und damit zur Normalität werden. Ein »Recht auf Sichtbarkeit« (Samour 2018) im öffentlichen Amt kann damit Gleichberechtigung, Normalisierung, Anerkennung und schließlich intersektionale Neutralität bedeuten. Dass dies grundsätzlich und bundesverfassungsrechtlich möglich ist, zeigt sich in Deutschland bei kopftuchtragenden Lehrerinnen, die seit 2015 in allen Bundesländern außer Berlin unterrichten dürfen und seitdem zum normalen Bild der Schulen geworden sind, in denen sie arbeiten. Nur bedeutet dies eben auch, dass das Berliner Neutralitätsgesetz, die Justizneutralitätsgesetze und das Bundesbeamtengesetz dem liberalen Gleichheitsversprechen nicht gerecht werden.

Neutralität: Eine Frage der Sichtbarkeiten im öffentlichen Raum

Noch immer hängt der Neutralitätsbegriff davon ab, was aus der Perspektive einer nicht selten ressentimentgeladenen Mehrheit als neutral gilt. Dabei geht es in der Regel nicht gut aus, wenn man Gleichheitsfragen einer Minorität dem Mehrheitsprinzip unterstellt und sie zur Debatte der »Akzeptanz […] in der Bevölkerung« macht.[33] Das »ewig« Fremde fällt schnell unter den Generalverdacht der fehlenden Neutralität. Auf diese Weise entsteht eine widersprüchliche Logik: Das Vertrauen in die Neutralität bemisst sich danach, was als neutral erachtetet wird. Neutral wiederum gilt gemeinhin als das, was aus der Perspektive der Mehrheitsgesellschaft als akzeptiert und normal eingestuft wird. Damit wird es einer kopftuchtragenden Bediensteten nahezu unmöglich unter Beweis zu stellen, dass sie jemals als neutral wahrgenommen werden könnte. Dadurch wird das bestehende Verständnis dessen, was als normal und damit neutral erachtet wird, perpetuiert. Dieses Beispiel verdeutlicht, dass die juristische Neutralitätsdebatte in der Frage um das Kopftuchverbot für Bedienstete des Staates von einer politischen Symboldebatte überlagert und beeinflusst wird. Derzeit sieht sich die erkennbare Muslimin ausschließender und

33 BVerfG, Beschluss des Zweiten Senats vom 14. Januar 2020 – 2 BvR 1333/17, Rn 92.

benachteiligender staatlicher Strukturen gegenüber, die v.a. im Bereich Justiz den Anpassungs- und Assimilationsdruck so sehr erhöhen, dass das Religiöse, das »Andere« nicht mehr erkennbar sein darf. Schließlich legitimieren diese Strukturen auf gefährliche Art Diskriminierung, indem sie die Ursachen in der Unangepasstheit der Betroffenen selbst festmachen und ihr das Recht auf Sichtbarkeit in weiten Teilen des Berufsbeamtentums entlang personenbezogener Merkmale aus Art 3 Abs. 3 GG verweigern.

Literaturverzeichnis

Adorno, Theodor W. (1975): Schuld und Abwehr. Eine qualitative Analyse zum Gruppenexperiment, in: Soziologische Schriften II. Gesammelte Schriften Bd. 9.2. Verfügbar unter: https://www.agpolpsy.de/wp-content/uploads/2010/10/adorno-schuld-und-abwehr.pdf (Zugriff: 03.01.2023).

Aguilar, Luis Manuel/Ahmad, Zubair (2017): Persistence of eurocentric orders and divisions. Reflections on postcolonial scholarship and the disentanglement of race and religion, in: InterDisciplines 2, 2017, S. 123–150.

Andijar, Gil (2008): Semites. Race, Religion, Literature. Stanford: Stanford University Press.

Antidiskriminierungsstelle des Bundes (2016): Diskriminierungsrisiken von muslimischen Frauen mit Kopftuch auf dem deutschen Arbeitsmarkt. Dokumentation des Fachgesprächs am 30.05.2016. Verfügbar unter: https://www.antidiskriminierungsstelle.de/SharedDocs/downloads/DE/publikationen/Dokumentationen/fachgespraech_kopftuch_arbeitsmarkt.html (Zugriff: 04.01.2023).

Attia, Iman (2009): Die westliche Kultur und ihr Anderes. Zur Dekonstruktion von Orientalismus und antimuslimischem Rassismus. Bielefeld: transcript.

Baer, Susanne (2020): Rechtssoziologie. Eine Einführung in die interdisziplinäre Rechtsforschung. 4. Auflage. Nomos Verlag.

Baer, Susanne/Markard, Nora (2018): Kommentar zum Grundgesetz. GG, 7. Auflage (2018), Art. 3 Abs. 3 Rn. 474, in: Mangoldt, Hermann von/Klein, Friedrich & Starck (Hg.). C. H. Beck.

Barskanmaz, Cengiz (2019): Recht und Rassismus. Berlin: Springer VS.

Becker-Schmidt, Regina (2007): »Class«, »gender«, »ethnicity«, »race«. Logiken der Differenzsetzung, Verschränkungen von Ungleichheitslagen und gesellschaftliche Strukturierung, in: Klinger, Cornelia/Sauer, Birgit

& Knapp, Gudrun-Axeli (Hg.): Achsen der Ungleichheit. Zum Verhältnis von Klasse, Geschlecht und Ethnizität. Frankfurt a.M.: Campus Verlag, S. 56–83.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang (1967): Säkularisation und Utopie. Ebracher Studien. Ernst Forsthoff zum 65. Geburtstag. Stuttgart u.a.: Kohlhammer, S. 75–94.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang (2007): Der säkularisierte Staat. Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert. Themenband 86 der Carl Friedrich von Siemens Stiftung. München: Carl Friedrich von Siemens Stiftung.

Crenshaw, Kimberle (1989): Demarginalizing the Intersection of Race and Sex. A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine. Feminist Theory and Antiracist Politics. University of Chicago Legal Forum, 1989 (1).

Crenshaw, Kimberle (1991): Mapping the Margins. Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color. Stanford Law Review, S. 1241–1299.

Dennerlein, Bettina/Frietsch, Elke & Steffen, T. (Hg.) (2012): Verschleierter Orient, entschleierter Okzident? (Un-)Sichtbarkeit in Politik, Recht, Kunst und Kultur seit dem 19. Jahrhundert. München: Fink Verlag.

Desaults-Stein, Justin (2012): Race as legal concept, in: Columbia Journal of Race and Law, 2 (1), S. 1–74.

Dohm, Christian Wilhelm (2009 [1781]): Über die bürgerliche Verbesserung der Juden. Mit Königl. Preußischem Privilegio. Neu herausgegeben vom Duisburger Institut für Sprach- und Sozialforschung und vom Salomon Ludwig Steinheim-Institut für deutsch-jüdische Geschichte. Netzpublikation nach der Ausgabe Berlin und Stettin. Duisburg: Salomon-Ludwig-Steinheim-Institut für deutsch-jüdische Geschichte an der Universität Duisburg-Essen.

Doughan, Sultan/Tzuberi, Hannah (2018): Säkularismus als Praxis und Herrschaft. Zur Kategorisierung von Juden und Muslimen im Kontext säkularer Wissensproduktion, in: Amir-Moazami, Schirin (Hg.): Der inspizierte Muslim. Bielefeld: transcript, S. 269–308.

Dreier, Ralf/Paulson, Stanley L. (Hg.) (2003): Gustav Radbruch. Rechtsphilosophie. Studienausgabe. Heidelberg: C.F.Müller.

El Idrissi, Asmaa (2018): Der juridische Umgang mit religiöser Fremdheit. Studien zu Religion, Band 4, Philosophie und Recht. Baden-Baden: Nomos Verlag.

ENAR (2016): Forgotten Women. The impact of Islamophobia on Muslim women. Verfügbar unter: https://www.enar-eu.org/wp-content/uploads/forgottenwomenpublication_lr_final_with_latest_corrections.pdf (Zugriff: 04.01.2023).
Gärditz, Klaus Ferdinand/Kamil Abdulsalam, Maryam (2021a): Allgemeines »Kopftuchverbot« durch die Hintertür? Zum Regierungsentwurf eines Gesetzes zur Regelung des Erscheinungsbilds von Beamtinnen und Beamten (»lex Tattoo«). Verfügbar unter: https://verfassungsblog.de/allgemeines-kopftuchverbot-durch-die-hintertur/ (Zugriff: 04.01.2023).
Gärditz, Klaus Ferdinand/Kamil Abdulsalam, Maryam (2021b): Verfassungsfragen des Gesetzes zur Regelung des Erscheinungsbilds von Beamtinnen und Beamten, ZBR 2021, 9. Verfügbar unter: https://www.zbr-online.de/click_buy/2021/gaerditz.pdf (Zugriff: 04.01.2023).
Geschierre, Peter (2009): The Perils of Belonging. Authochthony, citizenship, and exclusion in Africa and Europe. Chicago: The Universtity of Chicago Press.
Gottschalk, Sebastian (2017): Kolonialismus und Islam. Deutsche und britische Herrschaft in Westafrika 1900–1914. Frankfurt a.M. u.a.: Campus Verlag.
Kanalan, Ibrahim (2021): Weder revolutionär noch eine Besonderheit. Fördermaßnahmen zwischen verfassungsrechtlicher Zulässigkeit und völkerrechtlicher Verpflichtung. Verfügbar unter: https://verfassungsblog.de/weder-revolutionar-noch-eine-besonderheit (Zugriff: 04.01.2023).
Keane, Webb (2007): Christian Moderns. Freedom & fetish in the mission encounter. Berkeley: University of California.
Lentin, Alana (2008): Europe and the Silence about Race, in: European Journal of Social Theory, 11(4), S. 487–503.
Lutz, Helma/Herrera Vivar, María Teresa Vivar & Supik, Linda (Hg.) (2010): Fokus Intersektionalität. Bewegungen und Verortungen eines vielschichtigen Konzepts. Wiesbaden: Springer VS.
Mangold, Anna Katharina (2017): Justitias Dresscode. Wie das BVerfG Neutralität mit »Normalität« verwechselt. Verfassungsblog 06.07.2017. Verfügbar unter: http://verfassungsblog.de/justitias-dresscode-wie-das-bverfg-neutralitaet-mit-normalitaet-verwechselt (Zugriff: 03.01.2023).
Marchand, Suzanne (2009): German Orientalism in the Age of Empire: Religion, Race, and Scholarship. Cambridge: Cambridge University Press.
Patel, Tina G. (2017): It's not about security, it's about racism. Counter-terror strategies, civilizing processes and the post-race fiction, in: Palgrave Communications, 3/2017.

Raiser, Thomas (2013): Grundlagen der Rechtssoziologie, 6.Auflage. Tübingen: Mohr Siebeck.

Razack, Sherene H. (2004): Imperiled muslim women, dangerous muslim men and civilised Europeans. Legal and social responses to forced marriages, in: Feminist legal studies 12/2004, S. 129–174.

Reinke, Andreas (2007): Die Geschichte der Juden in Deutschland 1781–1933. Darmstadt: wbg Academic in Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Samour, Nahed (2018): Die erkennbare Muslimin als Richterin. Das Recht auf Sichtbarkeit in der Öffentlichkeit, auch in der Justiz, in: Zeitschrift des Deutschen Juristinnenbundes (djbZ), 1/2018, 21. Jahrgang, S. 12–16.

Samour, Nahed (2019): Kimberlé Crenshaw am Bundesverfassungsgericht: Religion an der Kreuzung zwischen Race und Geschlecht, in: Gunda-Werner-Institut and Center for Intersectional Justice (Hg.): »Reach Everyone on the Planet…«. Kimberlé Crenshaw und die Intersektionalität, S. 63–66. Verfügbar unter: https://www.gwi-boell.de/sites/default/files/endf_crenshawweb_gesamt_de.pdf (Zugriff: 03.01.2023).

Samour, Nahed (2020): Politisches Freund-Feind-Denken im Zeitalter des Terrorismus, in: Kulick, Andreas/Goldhammer, Michael (Hg.): Der Terrorist als Feind? Personalisierungstendenzen im Polizei- und Völkerrecht, S. 49–66.

Samour, Nahed (2023): Rechtliche Kämpfe gegen religiöse Diskriminierung in historischer Perspektive, in: Mangold, Anna Katharina/Sacksofsky, Ute (Hg.): Materiale Gleichheitsforschung (im Erscheinen 2023).

Sandhu, Aqilah (2017): Der »Anschein der Neutralität« als schützenswertes Verfassungsgut? Verfügbar unter: https://verfassungsblog.de/der-anschein-der-neutralitaet-als-schuetzenswertes-verfassungsgut (Zugriff: 03.01.2023).

Sandhu, Aqilah (2022): Justizneutralitäsgesetze als Exklusionsmechanismus; in: Dux, Elisabeth/Groß, Johanna/Kraft, Julia/Militz Rebecca & Sina Ness (Hg.): Tagungsband Frau.Macht.Recht. Interdisziplinäre Tagung der juristischen Fakultät am 15. Juli 2022 in Heidelberg., S. 135–159.

Shooman, Yasemin (2011): Keine Frage des Glaubens. Zur Rassifizierung von Kultur und Religion im antimuslimischen Rassismus, in: Friedrich, Sebastian (Hg.): Rassismus in der Leistungsgesellschaft. Analysen und kritische Perspektiven zu den rassistischen Normalisierungsprozessen der Sarrazindebatte. Münster: edition assemblage.

Shooman, Yasemin (2014): »…weil ihre Kultur so ist«. Narrative des antimuslimischen Rassismus. Bielefeld: transcript.

Stoler, Ann Laura (1995): Race and the education of desire. Foucault's history of sexuality and the colonial order of things. Durham: Duke University Press.
The Guardian (2009): Sikh police seek bulletproof turbans, vom 07.05.2009. Verfügbar unter: https://www.theguardian.com/politics/2009/may/07/police-sikhs-bulletproof-turbans (Zugriff: 04.01.2023).
The New York Times (2016): Religious Police Officers in New York Will Be Able to Wear Beards and Turbans, vom 28.12.2016. Verfügbar unter: https://www.nytimes.com/2016/12/28/nyregion/new-york-police-department-sikh-beard-turban-policy.html (Zugriff: 04.01.2023).
The Race-Religion-Constellation Project (2017–2022). Verfügbar unter: https://racereligionresearch.org/research-project/about-the-project (Zugriff: 03.01.2023).
Topolski, Anya (2018): The Race-Religion Constellation. A European Contribution to the Critical Philosophy of Race, in: Critical Philosophy of Race, 6(1). Penn State University Press, S. 58–81.
Van Rahden, Till/Stolleis, Michael (Hg.) (2021): Emanzipation und Recht, Zur Geschichte der Rechtswissenschaft und der jüdischen Gleichberechtigung. Frankfurt a.M.: Klostermann.
Wißmann, Hinnerk (2016): Justitia mit Kopftuch? DRiZ 2016, S. 224–227.

Zugehörigkeiten und Grenzen



Becoming European

Muslim* als Queer – Widerspruch, Antagonismus, Notwendigkeit

Saboura M. Naqshband

In diesem Essay nähere ich mich über die (queer-phänomenologische) Frage »What and who are we orientated toward?« (Ahmed 2006) meiner Erfahrung als queerer Muslima* in Europa. Diese Annäherung entblößt die tatsächlichen und vermeintlichen Widersprüche, aber auch die Linien verdeckter Möglichkeiten und Notwendigkeiten der Solidarität zwischen und unter Muslim*innen, Muslim*innen mit und ohne Hijab, LSBTIQ* und Feminist*innen, in einem superdiversen, translokalen und postnationalen Europa, welches minorisierte Europäer*innen nicht länger über (neo-)koloniale und rassistische Grenzpolitiken materiell und/oder symbolisch ausschließen kann und darf.

Orientierungen: Wie und woraufhin orientiert mensch sich in der Welt?

> »What does it mean to be orientated?« »What difference does it make »what« or »who« we are orientated toward in the very direction of our own desire?« (Ahmed 2006: 1)

In der philosophisch-phänomenologischen Betrachtung des Körpers wird unterschieden zwischen ›Leibsein‹ und ›Körperhaben‹ (Plessner 1975). Einen Körper *zu haben* bedeutet den organischen (Körper-)Leib von außen ›objektiv‹ betrachten zu können, sich von ihm distanzieren und ihn bewerten zu können. »Der Mensch existiert ›als Leib im Körper‹« (ebd. 1970: 40). ›Leibsein‹ und ›Körperhaben‹ können also nicht voneinander getrennt betrachtet werden,

sondern ermöglichen zusammen gedacht das Bewusstsein[1], mit dem wir uns in der Welt und in die Welt hinein bewegen. Sara Ahmed (2006) skizziert in *Queer Phenomenology* eine queere und rassismuskritische Erweiterung dieser Betrachtung des Körpers und seiner leibsinnlichen Erfahrungen, seines Erlebens. Ahmed bedient sich hier des Begriffs des ›Orientierens‹ und wirft die Frage auf: Wie orientieren wir uns im geographischen, kulturellen und sozialen Raum? Sie meint damit: *Worauf* und *wohin* richten wir unser Bewusstsein, unser Begehren, unsere intentionalen Suchbewegungen, auf welche Objekte, im Alltag, und darüber hinaus? (ebd.: 5f.)

Indem sie Queerness, aber auch Rassismus durch die Dimension der Bewusstseinserfahrung und des Wahrnehmbaren betrachtet, eröffnet sie eine Landschaft der Linien und Punkte, durch die wir uns einem Verständnis der Welt annähern können, welches außerhalb der gewöhnlichen, quantitativen Betrachtung des Sozialen durch Statistiken und Fakten liegt; und zugleich ein Verständnis darstellt, in welchem Linien gezogen werden, von Standpunkt zu Standpunkt, die als Verbindungen zwischen unterschiedlichen an den Rand gedrängten Positionen dienen. Als solche eröffnen sie die Möglichkeit, die eigene Haltung dahingehend zu verändern, dass ein Schulterschluss zwischen ihnen möglich werden könnte.

In einem Europa, das sich historisch und kollektiv darauf geeinigt hat, sich *'gen* Osten zu wenden, um sich *gegen* den Osten und den ihm inbegriffenen Subjekten – Muslim*innen, Jüd*innen und Juden und anderweitig Anderen – zu richten, ist es nicht so einfach, die Orientierung von der Ahmed spricht, im Raum zu finden.

Man könnte sich fragen: Wird mensch zuerst zur ›Frau‹ gemacht? Fällt man also zuerst aufgrund seiner Geschlechtsmerkmale auf oder sind es doch die Hautfarbe, die vererbten Geschmäcker und Gerüche, die man mit sich in den Raum trägt, die die Aufmerksamkeit auf sich ziehen? Oder fällt man erst dann *›out of line‹* (ebd.: 10), wenn man nicht mehr so begehrt, wie man begehren sollte, wenn man nicht mehr das reproduziert, was zur Fortführung der eigenen Genealogie notwendig sein müsste? Ich vermute, es trifft alles gleichzeitig zu.

Werde ich also als nicht-*weiße* und muslimische Person gefragt:

> ›Woher kommst du wirklich?‹, ist dies nicht nur eine Frage nach der sog. ethnischen Herkunft – ›Aus welchem anderen Land/Kontinent stammst du?‹,

1 An dieser Stelle möchte ich mich bei M. Lamrabet für den Hinweis auf Queer Phenomenology bedanken.

> sondern auch eine existenzielle und Grenzen markierende Frage – ›Warum bist du hier, wie genau bist du hierhergekommen?‹, ›Wie konntest du (legal) nach Europa gelangen?‹; und darüber hinaus, der nicht ausgesprochene Elefant im Raum: ›Stellst du nicht eigentlich eine Gefahr für unseren (europäischen) Frieden dar?‹

Wie Edward Said in seinem Werk *Orientalismus* (1978) eindrücklich zeigt, wird Europa in solchen Diskursen als ›christlich‹, weitgehend säkularisiert und daher ›fortschrittlich‹ imaginiert. Demgegenüber steht das Muslimische als etwas Rückständiges, nicht ›modern‹ (genug), nicht ›frei‹ genug, zu ›gläubig-naiv‹, zu ›unbändig-sexuell‹ und ›politisch völlig chaotisch‹, ›außer Kontrolle‹. Mit einem Satz: zu wenig ›aufgeklärt‹, zu wenig ›demokratisch‹, zu wenig ›geordnet‹. Muslim*innen jeglichen Alters sind diesen orientalistisch-rassistischen Bildern und Projektionen fortlaufend ausgesetzt. In Reaktion auf diese vielen energieraubenden Projektionen stellen sie sich eben diese von Ahmed aufgeworfene Frage: »What difference does it make ›what‹ or ›who‹ we are orientated toward in the very direction of our own desire?« (ebd.: 1) Wie verhandeln insbesondere queere Muslim*innen (QMs) ihr Begehren nach Zugehörigkeit(en) sowie die damit einhergehenden, inneren und äußeren Widersprüche?

Der folgende Text veranschaulicht tatsächliche und vermeintliche Widersprüche des Queeren MuslimischSeins (oder des Muslimischen QueerSeins, vgl. dazu Kasmani 2022: 152f.), die über ein rassismuskritisches und poststrukturalistisches Verständnis vom Muslim*Sein in Europa ein stückweit aufgelöst, oder zumindest nuanciert werden können. Die theoretische Perspektive des ›Queerens von Ethnizität‹ nach El-Tayeb (2011), übertragen auf die Figur des (europäischen) *Muslim* als Queer*, bietet eine alternative Perspektive auf der individuell-positionierten wie auf der kollektiven Ebene. Sie weckt die Motivation, sich in politische Allianzen unter den von normativen, europäischen Grenzdiskursen Marginalisierten hineinzubewegen und sich politisch miteinander zu verknüpfen, verbinden und – wenn möglich – zu solidarisieren. Konkret frage ich: Widersprechen sich queer-feministische und muslimische Perspektiven auf Zugehörigkeit oder ist es eher so, dass ein Zusammendenken dieser notwendig ist, um ein neues, anderes und gemeinsames, ethisches und politisches Begehren zu formulieren?[2]

---

2 Die Frage nach Widersprüchen stellen sich auch diejenigen Muslim*innen, die innerhalb der muslimischen Community noch weiteren Communities angehören, z.B. queere Muslim*innen, Schwarze und Asiatische Muslim*innen, behinderte Muslim*innen

Widerspruch: Muslim* vs. Queer?

Als im Sommer 2017 eine sog. ›Liberale Moschee‹ in Berlin Moabit eröffnet wurde, war die Freude unter *weißen*, mainstream LSBTIQ*[3]-Verbänden groß: Endlich hatte man einen vermeintlich legitimen Ansprechpartner auf muslimischer Seite gefunden, der sich für die Belange von liberalen, muslimischen LSBTIQ* einsetzte[4]. Dass die Gründerin der Moschee und Juristin Seyran Ateş zeitgleich den Berliner Senat im sogenannten Kopftuchstreit vertrat, interessierte die wenigsten. In diesem wurde über das sog. ›Neutralitätsgesetz‹ ein de-facto illegales Berufsverbot für muslimische Frauen im öffentlichen – und durch den knock-on Effekt auch im privaten – Dienst eingeführt[5]. Selbst das letzte Urteil des Bundesverfassungsgerichts zum sog. ›Neutralitätsgesetz‹ 2015 bestätigt, »dass ein generelles Verbot von Kopftüchern nicht mit dem Grundgesetz vereinbar sei« (s. Initiative Bündnis #GegenBerufsverbot 2022). Laut ENAR gehören Frauen mit Hijab zu den mit am meisten diskriminierten Gruppen in Europa (ebd.).

Progressive Werte der Inklusivität von Sexualität und Geschlecht(ern) werden oft über moderne, liberale Politiken und gegen rassifizierte, vermeintlich ›rückständige‹ Minderheiten instrumentalisiert und eingesetzt (vgl. Yilmaz-Günay 2014).[6] So werden Muslim*innen und Migrierte – auch in Einbürge-

etc. Es sind Menschen, die in mehr als nur einer Weise von der Gesellschaft mit starren Schubladen und Ausgrenzungen konfrontiert sind – intersektional-mehrfachdiskriminierte Muslim*innen. Ob gläubig, religiös, ›säkular‹, praktizierend oder nicht-praktizierend, ist an dieser Stelle erst einmal nicht relevant. Denn diese Kategorisierung ist auch wieder ein Versuch, eine sehr heterogene Gruppe möglichst überschaubar, homogen und ohne innere Widersprüche darzustellen, um sie besser kontrollieren zu können (vgl. El-Tayeb 2011: 45).

3 ›LSBTIQ‹ ist ein Sammelbegriff für sexuelle und geschlechtliche Vielfalt und steht als Akronym für ›Lesbisch, Schwul, Bisexuell, Transgender, Intersex und Queer‹.

4 Siehe Lesben- und Schwulenverband in Deutschland (LSVD) (2017).

5 Vgl. ENAR (2016): » […] because of national and regional regulations (which are sometimes general bans) and practices of some EU countries that tend to exclude Muslim women from employment due to an increasingly narrow interpretation of ›secularism‹ or ›neutrality‹ in the public sector. These regulations are increasingly used by some domestic courts to support the prohibition of religious signs in the private sector as well, especially with the arguments of commercial imperative and neutrality requirement, which might amount to indirect discrimination.«

6 Interessant ist hierbei auch der Zusammenhang zwischen jüdischer Emanzipation und Antisemitismus im 18./19.Jahrhundert (vgl. Volkov 2019). Bspw. entziffert Friedrich En-

rungstests – nicht selten als frauenfeindlich, homophob und antisemitisch geframet (Haritaworn et al. 2007). In diesem antimuslimischen, rassistischen Diskurs bewegt sich leider auch die Ibn-Rushd-Goethe-Moschee (IRGM). Obwohl ihre Intention, einen ›Safer Space‹ (sichereren Raum) für diese Zielgruppe zu schaffen, durchaus notwendig ist. Für Muslim*innen, die der vermeintliche Widerspruch zwischen ihrer von der Norm abweichenden Sexualität und ihrem Muslimisch-Sein in eine tiefe Identitätskrise stürzt, sind Safer Spaces, wie die IRGM es sein möchte, eine Rarität.[7]

Tatsächliche Widersprüche bestehen bei queeren Muslim*innen meist theologisch und ideologisch, aufgrund von staatlicher und/oder religiöser und kultureller Diskriminierung. Insbesondere männliche Homosexualität wird in vielen muslimischen Ländern bis hin zum Tode bestraft, wobei diese Gesetzgebungen nicht selten auf Strafgesetze aus der Kolonialzeit, wie den Napoleanischen Code des ›crime passionel‹, zurückgehen (Shamma 2017). Historisch, sozial, kulturell und religiös sind vom Cis- und Heteronormativen Modell abweichende Muslim*innen schon immer eine Realität gewesen: Ob »effeminate men« in den Hadithen des Propheten (*Mukhannathun*)[8] und einflussreiche Eunuchen im Osmanischen Reich, Intersex-Personen in den Fiqh-Urteilen aus dem Syrien des 13. Jahrhunderts (*khuntha mushkil*),[9] homoerotische, sufische Dichter*innen und Kunstwerke oder im Ausdruck von geschlechtlicher Vielfalt von der Golfregion bis Afrika, West- und Südasien bis nach Malaysia und Indonesien.[10]

Queere Muslim*innen existieren also schon lange mit ihren eigenen, subjektiven Erfahrungen, Biographien und theologischen Interpretationen (Hendricks 2010, Kugle 2014, Wadud 2013). Dennoch werden sie innerhalb muslimischer Communities, genauso wie in der *weißen* Mehrheitsgesellschaft,

---

gels früh das Prinzip des Teile-und-Herrsche der liberalen Antisemit*innen: »Wir haben hier in England in den letzten zwölf Monaten drei Streiks jüdischer Arbeiter gehabt, und da wollen wir Antisemitismus treiben als Kampf gegen das Kapital?«, s. Engels in Altierie/Kessler (2021).

7 Es gibt noch den Liberal-Islamischen Bund und diverse migrantische Selbstorganisationen wie Gladt e.V., LesMigraS, den Migrationsrat Berlin-Brandenburg und Inssan e.V. Diese Vereine agieren intersektional und lassen sich m.E. nicht in gleicher Weise von der neoliberalen, säkularistischen, staatlichen Politik vereinnahmen.

8 Kugle (2010).

9 Haneef/Abd Majid (2015).

10 Z.B. Boyat in Kuwait, Khwajasara in Pakistan, Hijra in Indien, und Bissu/Calalai/Calabai in Indonesien etc. vgl. Klauda (2008).

aufgrund ihrer abweichenden Sexualität/Geschlechts an den Rand gedrängt sowie als die traditionelle Idee der Familie gefährdend betrachtet und deshalb oft diskriminiert und bedroht. Zusätzlich werden queere Muslim*innen in der *weißen*, westlichen Mehrheitsgesellschaft, spätestens seit den Ereignissen des 11. September, aufgrund ihres Muslimisch-Seins als potenziell bedrohlich betrachtet und so rassistisch markiert.

Wie kommen queere Muslim*innen also aus diesem Dilemma heraus, als doppelt bedrohlich dargestellt und dadurch in Realität doppelt vulnerabel zu sein? Wer solidarisiert sich mit ihnen? Wie können sie sich mit anderen muslimischen FLINTA*-Personen solidarisieren, die auch antimuslimischen Rassismus erleben, mit und ohne Hijab? Wie können wir, alle gemeinsam, in einer neokolonial-rassistischen Welt überleben? Eine Option wäre der Rückzug in eine jeweils gewählte Community, die einem Verständnis, Sicherheit, und Schutz bietet oder einen ›weniger‹ bedroht – sozusagen das kleinere Übel zu wählen. Bis auf in den, wie oben erwähnt, raren Safer Spaces, existiert diese Sicherheit aber nicht. QMs sind angewiesen auf alle Communities, um sicher und als ›sie selbst‹ zu leben. Es ist also notwendig für das queer-muslimische, aber auch das gemeinsame muslimische, und mehrfachmarginalisierte Überleben, Solidaritätslinien aufzumachen zu anderen, in der hiesigen Gesellschaft bedrohten Communities, um Solidarität ethisch sowie (differenz-)politisch neu zu denken. Wie kommen wir also dahin, so unterschiedliche Identitäten und Communities, wie Feminist*innen, LGBTIQ* und Muslim*innen zu vereinen, zueinander in Beziehung zu setzen?

Um diese Perspektive eröffnen zu können, müssen wir zunächst den doppelten Antagonismus verstehen, der dazu führt, dass QMs an zwei Fronten als bedrohlich dargestellt, adressiert und dadurch attackiert werden: Als Muslim*innen erleben sie antimuslimischen Rassimus, als Queere Menschen sind sie von Homo-, Trans- und Queerfeindlichkeit betroffen. Woher kommen also diese diskriminierenden Bilder und was macht diese miteinander verschränkte, doppelte Diskriminierung mit Queeren Muslim*innen?

(Doppelter) Antagonismus: »Wer hat Angst vor«… Moslems und Queers?

a. Islam als das verstetigte (religiöse) Andere Europas

Muslimische Einwander*innen sind in der Nachkriegszeit, spätestens seit den 1950er Jahren, zu einem festen Bestandteil europäischer Gesellschaften geworden. Nahezu jedes westeuropäische Land hat eine große Anzahl von Muslim*innen unterschiedlicher Nationalitäten angeworben, die zumeist als sog. Gastarbeiter*innen bzw. prekarisierte Arbeitsmigrant*innen oder als Geflüchtete nach Europa gekommen sind.[11] Sie stellen in der europäischen post-Holocaust/Porajmos Nachkriegsgesellschaft die größte religiöse Minderheit in Westeuropa dar, die ethnisch rassifiziert wird und wurde.[12]

Obwohl sie also historisch schon längst Teil des Kontinents sind und wissenschaftlich wie kulturell stark mit der Geschichte des Kontinents verflochten, sind Muslim*innen als seine größte (ethnisiert-religiöse) Minderheit weiterhin orientalistischen Projektionen und alltäglichem sowie strukturellem, antimuslimischem Rassismus ausgesetzt. Man könnte sagen, sie sind Opfer eines nach innen gekehrten Orientalismus, der sich am »Andere[n] im Inneren der heutigen europäischen Migrationsgesellschaften« abarbeitet. (Shooman 2015: 196) In seiner Funktionsweise konstituiert sich der antimuslimische Rassismus konkret durch drei Prinzipien: Muslim*innen werden als ›alle gleich‹ dargestellt (Homogenisierung), als ›Andere‹ von einem homogenen ›Uns‹ unterschieden (Dichotomisierung), und durch religiöse oder kulturelle Attribute festgeschrieben (Essentialisierung) (Keskinkiliç 2019). Dabei werden Muslim*innen nicht nur mit Islam- und Muslimfeindlichkeit konfrontiert, sondern auf mehrfache Weise mit weiteren Diskriminierungsformen (Heterosexismus, Ableismus, Klassendiskriminierung etc.). Historisch und global betrachtet, wurde der Islam früher noch als ideologischer Garant und Puffer gegen den Kommunismus behandelt (Gussone 2010). Seit dem Ende des Kalten

---

11 Aus der Türkei, Marokko, Bosnien/Ex-Jugoslawien, Libanon, Israel/Palästina, Sub-Sahara Afrika, West- u. Südasien, Syrien; s. Haug/Müssig et al. (2020).

12 Es gibt natürlich auch ›indigene‹ bzw. einheimische Muslim*innen in Europa, ob auf der Iberischen Halbinsel oder im Herzen Europas – die bosnischen Muslime (Bosniaken). Während erstere durch die spanische Inquisition brutal vertrieben wurden, sind letztere nicht zufällig erst kürzlich, in den 1990er Jahren, unter den Augen der internationalen Gemeinschaft einem grausamen Genozid zum Opfer gefallen, sondern auch aufgrund des antimuslimischen Rassismus.

Krieges ist er jedoch zur Zielscheibe des westlichen Imperialismus geworden. Spätestens die Anschläge des 11. September besiegelten eine neue Ära der globalen – oft vergeschlechtlichten – Islamfeindlichkeit, die heute von den USA, nach Europa, bis in die SWANA-Region, nach Indien und China reicht (Bakali/Hafez 2022).

Bezogen auf die Situation europäischer Muslim*innen als ›Bedrohung von innen‹ spricht El-Tayeb in *Anders Europäisch* (2015) einen enorm wichtigen Punkt an, der in gegenwärtigen Debatten um Migration oder auch ›dem Islam‹ in Europa zumeist verloren geht. Und zwar zeigt sie auf, wie die »zur zweiten Generation gehörenden Muslims« diskursiv als »kulturelles Anderes« konstruiert werden: und zwar durch »die kontinentweite demographische Bewegung zu einer *vermeintlich* migrantischen Bevölkerung, die vornehmlich migrantisiert ist, d.h. die aus ›Migrant_innen‹ besteht«, die aber paradoxerweise »in ihren Aufenthaltsländern geboren und aufgewachsen sind.« (ebd.: 45. Herv. S.N.) Sie spricht hier also von einer ganzen Generation als *Europäer*innen of Color*, Muslim*innen aber auch anderen People of Color, der zweiten Generation, die stetig marginalisiert werden, obwohl sie europäische Staatsbürger*innen sind, und eigentlich das neue ›Normal‹ verkörpern. In bestimmten urbanen Räumen stellen sie sogar schon fast die neue, superdiverse Norm.[13]

Es werden in dieser Weise nicht nur Muslim*innen abgewertet, sondern auch viele People of Color, die als Muslim*innen wahrgenommen werden, z.B. nicht-praktizierende Muslim*innen, arabische Christ*innen, Sikhs, Roma, Südamerikaner*innen.[14] Sie werden getrennt von einer ›normalen Mitte‹, dem berühmten ›Wir‹ der Gesellschaft, womit auch heute noch in den öffentlich-rechtlichen Medien das *weiß*-deutsche, bürgerliche ›Wir‹ der Mehrheit gemeint ist. Dies geschieht v.a. durch »visuelle Markierungen, die nicht-weiße und nicht-christlich sozialisierte Menschen als notwendigerweise nicht-europäisch festschreiben« (El-Tayeb 2015: 13). Unter diese visuellen Markierungen fällt sehr prominent das Kopftuch, der Hijab, der immer wieder zum Dreh- und Angelpunkt der ausgrenzenden, rassistisch-sexistischen Debatten

13 Vertovec (2007). Nach Balibar (2004) werden Menschen in migrantisierten städtischen Vierteln »›enträumlicht‹« wie »als ›Nomaden‹« betrachtet; ihr eigentlicher juridisch-politischer Anspruch am Recht ›Rechte zu haben‹ (Arendt 1951) und »an Staatsbürgerschaft, werden als Bedrohung für die ›Zivilisation‹ wahrgenommen.« (Balibar, in El-Tayeb 2015: 48)

14 Siehe Verfolgung in Kanada, UK 2005.

um nicht-*weiße* Minderheiten wird und eigentlich nur ein Symptom des tiefsitzenden Rassismus, der »›crisis‹ of white hegemony« (Keskinen 2018), also der Krise einer *weiß*-dominierten europäischen Identität, ist.

Europäische Muslim*innen werden also nicht nur als ›Bedrohung von Innen‹ verstanden, sondern der Islam wird in einem weiteren Schritt mit Migration und Andersheit gleichgesetzt. »[D]er Islam« wird schließlich »zum Inbegriff für die implizierte dauerhafte Differenz von Migrantisierten« (El-Tayeb 2015: 45). Durch eine rassistische Brille, die durch die Ideologie der Farbenblindheit (colorblindness, ebd.: 25) verborgen bleibt, werden Menschen nicht-*weißer* Hautfarbe in Europa gesondert betrachtet: Früher noch als ›Südländer‹, ›Schwarzköpfe‹, ›K*s‹ und ›Ausländer‹, als ›kriminell‹ und ›unrein‹ stigmatisiert (z.B. in der Berichterstattung zum Nationalsozialistischen Untergrund/NSU), werden sie seit dem 11. September zunehmend als ›Moslem‹, ›Migrant‹ oder ›Flüchtling‹, als ›undemokratisch‹ und ›bedrohlich‹ rassistisch fremdkategorisiert. Der Islam und Muslim*innen werden also synonym zur migrantischen Differenz gemacht.[15] Der Diskurs um die vermeintliche ›Islamisierung/Unterwanderung des Abendlandes‹ suggeriert El-Tayeb zufolge gleichzeitig eine »Bedrohung von Außen«, die dabei helfe, den *weiß*-christlichen Charakter der europäischen Identität aufrechtzuerhalten und »›Europäer_innen‹ und ›Migrant_innen‹« weiterhin »voneinander zu trennen« (ebd.: 45). Zusammenfassend kann man sagen: Europäische Muslim*innen (und mit ihnen BIPoC) werden als das ewig ›religiöse‹ Andere, als ewige Migrant*innen, als ewig interne und äußere Differenz verstetigt.

Die hegemoniale, also machterhaltende Funktion des Rassismus liegt dabei darin, europäische Minderheiten durch die Verstetigung der Differenz einerseits als »interne Andere zu überwachen«, sie »dauerhaft zu kontrollieren« (ebd.: 45) und darüber hinaus ihren Zugang zu den zur Verfügung stehenden nationalen Ressourcen zu reglementieren und ihnen vorhandene Rechte zu- oder abzusprechen (ebd.: 30). Die Geschichte des Kontinents zeigt, dass diese Verstetigung des ›Anderen‹ als Andere, als bedrohlich, als unterentwickelt und gleichzeitig übermächtig, erhebliche Konsequenzen nach sich gezogen hat und ziehen wird. Die Gefahr besteht, dass ein stets verharmloster, diskursiver Hass in der tatsächlichen Auslöschung von Menschenleben mündet, wie der Holocaust, der Porajmos, der rechte Terror des NSU, der Halle-, München-, Hanau-, Christchurch-, u.v.a. Attentate es zeigen.

---

15 In einer vereinfachten Formel heißt dies: Islam=Migration=Differenz.

b. Queerness als Bedrohung für Familie, Nation und Gemeinschaft

Muslim*innen werden also als Bedrohung konstruiert, dadurch aber paradoxerweise bedroht und diskriminiert. Nun werden nicht nur Muslim*innen in der Gesellschaft als bedrohliche Minderheit dargestellt, sondern auch LSBTIQ*-Menschen, die außerhalb des dominierenden Modells von Sexualität und Geschlecht, außerhalb der Heteronormativität[16] (Warner 1991) leben. Die Bedrohung wird hier wiederum aus anderen Gründen konstruiert: Sie gefährden nämlich (vermeintlich) das kapitalistische Modell der nuklearen Kleinfamilie, das Ordnungsprinzip und den Kern von Patriarchat, Markt, Nation und Staat.

Der Überbegriff ›queer‹ ist ein postmoderner, poststrukturalistischer, »nicht-spezifischer« Begriff für von der Heteronormativität abweichende sexuelle und Geschlechtsidentitäten (LSBTIQ*) sowie für deren Politik und Theorie (Jagose 1994: 76f.; de Lauretis 1991).[17] Heteronormativität unterscheidet zwei binäre, biologische Geschlechter von Mann und Frau und deklariert als einzig gültige, gesunde und mögliche Sexualität die Heterosexualität. Hiermit ist die sexuelle Orientierung zum binär gedachten, gegensätzlichen Geschlecht gemeint. LSBTIQ*, die eine Minderheit in der Gesellschaft sind, werden von Konservativen als Bedrohung für die traditionelle Familie und folglich als Bedrohung für die Konstruktion der ›Nation‹ und (biologischen Volks-)›Gemeinschaft‹ gesehen (Muñoz 1999; Ferguson 2004; Gopinath 2005; Bjork-James 2019).

Unter Homophobie, also der Diskriminierung und Feindlichkeit gegenüber homosexuellen Menschen, wurde in den 60er Jahren zunächst eine Art ›Angst‹ gegenüber ihnen verstanden: »It was a fear of homosexuals which seemed to be associated with a fear of contagion, a fear of reducing the things one fought for—*home and family*. It was a religious fear and it had led to great

16 Einfacher gesagt: Heteronormativität besagt, es gäbe nur biologische Cis-Männer und Cis-Frauen, und nur diese dürften sich lieben und geschlechtlich miteinander verkehren, also sexuell zueinander orientiert sein. Nach Michael Warner (1991) besteht sie also aus der Binarisierung von Geschlecht, biologischem Essentialismus, und der mimetischen Beziehung zwischen biologischem und sozialem Geschlecht.

17 »The delegitimation of liberal, liberationist, ethnic and even separatist notions of identity generated the cultural space necessary for the emergence of the term ›queer‹; its non-specificity guarantees it against recent criticism made of the exclusionist tendencies of lesbian and gay as identity categories.« (Jagose 1994: 76f.)

brutality as fear always does« (Weinberg in Herek 2004, Hervorh. S.N.).[18] Die Ursprünge der Homosexuellenfeindlichkeit zeigen zentrale Themen auf: eine – oft religiös begründete – Angst vor dem vermeintlichen Verlust von ›home and family‹. Grob übersetzt könnte man sagen: dem Verlust von Heimat, Zuhause und dem traditionellen, als gültig erachteten Wert der heterosexuellen Familie.

Fundamentalistische und/oder extremistische patriarchal-religiöse Ideologien, wie die der Evangelikalen Rechten, von Islamistischen Staaten und Strömungen, die an kolonialen und/oder religiösen Strafgesetzen festhalten, aber auch die säkularer Nationalist*innen (Nationalsozialismus, Grau 2004; Ägypten, Ameling 2022) befördern solch feindliche Haltungen gegenüber sexuellen und geschlechtlichen Minderheiten, die sie als Bedrohung für Familie und Gesellschaft konstruieren. Die Realität ist ernüchternd: Queere Menschen werden von ihren Familien und in der Gesellschaft abgewertet, ausgeschlossen, ausgegrenzt und/oder vernichtet. Sie erleben Mikroaggressionen, Diskriminierungen auf dem Wohnungs- und Arbeitsmarkt, Pathologisierungen, bis hin zu Vergewaltigungen (›corrective rape‹), Hassgewalt und Mord auf offener Straße.[19] Hier zeigt sich also wieder einmal, dass eine menschenfeindliche Fantasie der heterosexuellen Mehrheit auf die Minderheit projiziert wird, sie als gefährlich und bedrohlich gezeichnet, dadurch wiederum in der Realität tatsächlich und eigentlich bedroht wird. Vermeintlich religiöse Argumente von »Natürlichkeit«, »Moralität« und »Gottes Willen« (Küpper et al. 2017: 12) schlagen in der Lebensrealität um in Abwertung, Ekel, Hass und Menschenfeindlichkeit bis hin zu öffentlichem und/oder staatlich sanktioniertem Mord. Es ist klar ersichtlich, dass die Frage der Moral höchst perfide ist. Sie muss dringend gesellschaftlich adressiert und umgedacht werden.

Queere Muslim*innen treffen diese Diskurse doppelt, drei- und sogar vierfach: Sie werden innerhalb der muslimischen Community als ›unmoralische Queers‹ diskriminiert, innerhalb der queeren Communtiy als ›rückgewandte/zu bemitleidende Muslim*innen‹ und innerhalb der Gesellschaft als beides, als ›queer‹ und auch noch ›Muslim‹ – also als doppelte Bedrohung für Familie,

18 Die Sicht, dass es sich bei strukturellen Diskriminierungsformen um »Phobien«, also Ängste handele, wird kritisiert, weshalb man zumindest im deutschsprachigen Raum eher von Homo- und Trans-, sowie Islam- und Muslimfeindlichkeit spricht und nicht von tatsächlichen oder vermeintlichen »Phobien«.

19 Der letzte solch traurige Fall ist der Mord an trans Mann Malte C. in Münster im August 2022.

Nation und Gemeinschaft. Was bei dieser Gegenüberstellung klar wird, ist: die zweifache Konstruktion als Bedrohung macht sie zu den – in der Tat – doppelt Bedrohten. Anders gesagt: Queere Muslim*innen sind nicht doppelt ›bedrohlich‹, sondern doppelt bedroht und vulnerabel.[20] Dieser (doppelte) Antagonismus des ›bedrohlich-bedroht‹-Seins soll kein additives Verständnis von Diskriminierung präsentieren, sondern lediglich zeigen, wie komplex die spezifischen Diskriminierungen, die Queere Muslim*innen erfahren, zusammenwirken und mehrfach ineinander verflochten sind. In öffentlichen Diskursen steht dieser Antagonismus meist nicht im Vordergrund. Queere Muslim*innen werden eher extrem unsichtbar oder zu über-sichtbaren Kronzeug*innen gemacht, wenn sie als queer und muslimisch identifiziert werden, sich öffentlich outen oder selbst zu Fürsprecher*innen dieser spezifischen Gruppe erklären.[21] Wenn Queere Muslim*innen also als doppelte Bedrohung für das heterosexuelle Patriarchat und die heterosexuelle (Volks-)Nation dargestellt werden – was können sie ohne die Allyship (Verbündetseins) von innerhalb oder außerhalb der Community bzw. Gesellschaft tun, um zu überleben? Sie sind angewiesen auf die Solidarität der muslimischen Gemeinschaft (*ummah*), weiterer rassifizierter Communities (BIPoC) und ihrer Verbündeten innerhalb der Mehrheitsgesellschaft. Wie kommen wir dorthin?

Notwendigkeit: Muslim* als Queer

Antimuslimischer Rassismus ist eine alltägliche Lebensrealität für europäische Muslim*innen. Die vermehrte Präsenz von nicht-*weißen* und/oder muslimischen Europäer*innen of Color, stellt sie als ›Migranten‹ und somit als gesellschaftlich und kulturell ›Andere‹ her. Dadurch verdichtet sich die Wahrnehmung von ›Muslim*innen‹ als dem ewig Gegensätzlichen des Europäischen, dem verstetigten religiös-kulturell ›Anderen‹. Diese Andersmachung ermöglicht es dominanten Diskursen, ›Europäischsein‹ auf der einen Seite von ›Migrant*innen‹ und ›Muslim*innen‹ auf der anderen Seite zu trennen (s.o., El-Tayeb 2015: 45).

---

20 Dementsprechend sind sie oft doppelt so ›resilient‹ und leider auch oft doppelt so ›fragil‹. Zum Begriff der ›Fragilität‹, s. Bayramoglu/Castro-Varela (2021).

21 Im Fall von Ateș und der Ibn-Rushd- Moschee gGmbH äußert sich dies bedauerlicherweise auch in strukturell antimuslimischen Ausschlüssen (Rassismus).

Dieser diskursiven Trennung politisch und kulturell etwas entgegenzusetzen, ist, was El-Tayeb zufolge im »Queeren von Ethnizität« geschieht. Queerness bezieht sich hier also nicht allein auf die ›homosexuelle Identität‹ und Praktiken, sondern auf die Nicht-Normativität von intersektional verschränkten Bevölkerungsgruppen im modernen Nationalstaat.[22] Sie nutzt die Queer-of-Color-Kritik von Roderick Ferguson (2004) und José Esteban Muñoz (1999), um die Analyse von Queerness als Identität und politische Praxis mit den Wirkungsweisen des Rassismus, der Klasse, der Vergeschlechtlichung und der Nationalität zu ergänzen und dissidente Praktiken mittels Muñoz' Konzepts der ›Disidentifikation‹[23] zu verstehen. Subjekte, die »nicht dem Phantasma normativer Staatsbürgerschaft« entsprächen (Muñoz 1999: 4), wie bspw. rassifizierte Menschen, Muslim*innen und LSBTIQ, würden »in den heteronormativen Diskursen der Nation und der Migration als ›queere‹, ›unmögliche‹ Subjekte« hergestellt (El-Tayeb 2015: 53). Europäer*innen of Color, insbesondere Muslim*innen, überleben also nur dadurch, dass sie die vorherrschende Norm des Europäischen durch »queere Strategien der Performance« destabilisieren. Sie vereinen damit verschiedenste widersprüchliche Labels – europäisch, muslimisch, queer, deutsch, Schwarz –, um eine neue europäische Identität zu schaffen. Die von der Mehrheitsgesellschaft »vorgeblich stabilen, aber inkompatiblen Identitäten« werden so neu gemischt und ihr »unreines, unauthentisches, nicht-reproduktives Potenzial« erforscht (ebd.: 53).[24]

Seit der Einwanderung von Arbeitsmigrant*innen existieren also solch ›queere‹ kulturelle Widerstandsstrategien und Performanzen. Sie wurden insbesondere von (muslimischen) Jugendlichen of Color in den marginalisierten Nachbarschaften urbaner europäischer Zentren, wie den französischen Banlieus, genutzt und weiterentwickelt. Durch das Medium der Kunst, des

---

22 Die Queer-of-Color-Kritik des Schwarzen Theoretikers Roderick Ferguson (2004) und des latine Kulturwissenschaftlers José Esteban Muñoz (1999) ergänzt die Analyse von Queerness als devianter inhärent politischer Praxis um die Kategorien des Rassismus, der Klasse, der Vergeschlechtlichung und der Nationalität.

23 Disidentifikation ist »[…] eine Beschreibung der Überlebensstrategien […], die das minorisierte Subjekt praktiziert, um mit einer phobischen Sphäre der Mehrheitsöffentlichkeit umzugehen, die kontinuierlich die Existenz von Subjekten auslässt oder bestraft, die nicht dem Phantasma normativer Staatsbürgerschaft entsprechen.« (Muñoz 1999: 4)

24 El-Tayeb bezieht sich hier auch auf den Begriff der ›Queer Diaspora‹ von Gopinath (2005).

HipHop, der Musik, der Alltagskultur hinterfragen sie die von Eindimensionalität geprägten Konzepte der ›(homogenen) Nation‹ oder der Migration als einem ›neuen Phänomen‹ und halten ihre Präsenz dagegen.

Während also in Europa lebende Muslim*innen, Schwarze Menschen, Rom*nja und Sinti*zze, Jüd*innen und Juden und weitere People of Color ständig durch visuelle Markierungen außerhalb des Kontinents positioniert werden – wie die Frage ›Wo kommst du wirklich her?‹ signalisiert –, erschaffen migrantisierte Jugendliche neue Formen der Selbstidentifikation und hintergehen somit vorgegebene, hermetisch geschlossene »zirkuläre« europäische Identitäten (ebd.: 53). Als ›queere Subjekte‹ widersprechen sie der willkürlichen Trennung vom Europäischsein, bilden temporäre Zusammenschlüsse und »unterlaufen«, also *queeren*, somit repressive Strukturen und Mehrheitsdiskurse (ebd.: 53).

Der eurozentrische Rassismus sei nur und gerade dadurch zu beenden, dass, so El-Tayeb, Menschen mit ihrer »multiplen Marginalität« »die Idee des Normalen, des Normativen« an sich infrage stellen (ebd.: 14)[25]. Die Performanz der ›queeren Ethnizität‹, die das Normative infrage stellt, sei deshalb so wirkmächtig, weil das Problem des Rassismus gerade nicht von den extremen Rändern der Gesellschaft ausgehe, sondern tief in der Mitte verankert sei, wenn nicht sogar in ihrer postkolonialen, rassistischen »Normalität« wurzele (ebd.: 14).

Die »queere Praxis« der Migrantisierten definiert neu, was es bedeutet, politisch handlungsfähig und (trans)national zugehörig zu sein, und reorganisiert die räumlichen und zeitlichen Beziehungen in einem postmigrantischen und translokalen Raum (ebd.: 46). Dabei verstört die Herstellung alternativer Gemeinschaften, Kollektive und Netzwerke den europäischen Konsens der Rassenlosigkeit (racelessness) und der Farbenblindheit (colorblindness) (ebd.: 46–48). Die Praxis queerer Ethnizität legt den Finger in die koloniale Wunde im Herzen Europas und deckt interne Spannungen und Widersprüche auf, die in den europäischen ›Migrationsdebatten‹ verdeckt bleiben. Denn es handelt sich nicht um die ›Krise‹ der Migration oder dessen Signifikanten des

25 »Ich gehe davon aus, dass ihre zentrale Rolle in der Destabilisierung europäischer Rassifizierungsstrukturen kein Zufall ist, sondern Produkt ihrer multiplen Marginalität, die eine Perspektive erlaubt, in der die Idee des Normalen, des Normativen an sich infrage gestellt wird. Und genau das ist nötig, um einen eurozentrischen Rassismus zu beenden, der nicht nur in Extremen, sondern genau in Europas Normalität begründet ist.« (ebd.: 14)

Kopftuchs, sondern um die Identitätskrise eines *weiß* dominierten Europas, das sich um jeden Preis distanziert, abgrenzt, um sich weiterhin als christlich, säkularisiert und schließlich ›zivilisiert‹ inszenieren zu können (ebd.: 49).

Ich möchte El-Tayebs Analyse des ›Islam‹ als Sammelbecken rassialisierter Differenzmarkierungen einen Schritt weiterdenken und schlage vor, die Figur des ›Muslim*‹ an sich – gerade aufgrund seiner verstetigten Rassifizierung in Europa – im Sinne eines ›Queerens von Ethnizität‹ zwangsläufig als ›queeres Subjekt‹ zu denken. Die muslimische Identität kann daher explizit als ›queere‹, deviante, ›unmögliche‹ Identität verstanden werden. Diese in-Beziehung-Setzung erlaubt zweierlei – zum einen die Ähnlichkeiten in den Widerstandsstrategien und -praktiken unter Marginalisierten, also Migrantisierten und Queers zu erkennen, aber auch, und vielleicht noch viel wichtiger, empathische Linien der Solidarität zwischen sehr unterschiedlichen, unterdrückten Positionen in der Gesellschaft herzustellen. Wenn ethnisierte, rassialisierte Subjekte, wie Muslim*innen es in Europa sind, kulturelle Praktiken der Neuidentifikation vis-a-vis der Nation nutzen, um ihren *weiß*-heteronationalen Status Quo herauszufordern, können wir sie m.E. durchaus als queere Subjekte verstehen.[26]

Über das ›Queeren von Ethnizität‹ durchbrechen autonome queer-muslimische Narrative die vorherrschende Norm des Europäischen – als christlich und säkular gedacht – nicht nur, sondern sie kehren sie sogar aktiv um: Sie wenden sich gegen die Fremdmarkierung als ›doppelt bedrohlich‹ gegenüber homogen-*weißer* Familie und Nation und machen ihr eigentliches, doppeltes-Bedrohtsein sichtbar – als Muslim*innen in Europa, als Queere in einer immer wieder polarisierten, rassistischen, heterosexistischen und nationalistischen Umwelt.

Begehren: Objekte, Punkte und Linien der Solidarität

Ich komme zurück auf die Ausgangsfrage: Worauf und wohin orientieren wir uns in der Welt?

Ahmed dekonstruiert das klassische Bild, welches der Phänomenologe Edmund Husserl aufwirft, wenn er über ›Objekte in der eigenen Reichweite‹ (Ah-

26 Aktuelle Beispiele gibt es zahlreiche, darunter: Lyrik-Ozan Zakariya Keskinkiliç, Kunst-Israa Abdou, das AusArten-Festival, der BlackBrownPodcast, YouTube/Comedy-Datteltäter, DJ-Kollektiv Homies, uvm.

med 2006) nachdenkt. Für einen (westlichen) Philosophen des 20. Jahrhunderts ist dies nämlich erstmal das Offensichtlichste: sein Schreibtisch, welcher durch seinen Akt des Schreibens erst zu einem solchen wurde. Ahmed beleuchtet die Tatsache, dass er ohne die kostenfreie reproduktive Sorgearbeit seiner Frau natürlich gar nicht erst in der Lage gewesen wäre, sich seinem Tisch und seiner philosophischen Tätigkeit des Darauf-Schreibens zu widmen (ebd.: 25f.).

Welches sind also die Objekte, die unsichtbar werden in einer solchen Erzählung? Welche Objekte sind oder waren für mich als europäische Muslima*, als queere Muslima*, als Muslima* of Color überhaupt ›in reach‹ (ebd.)? Zunächst einmal war da ebenso der Tisch in der Schule, auf dem mir eurozentristische Sichtweisen, aber auch arabische Nummern beigebracht wurden, die ich einzustudieren hatte. Zuhause hingegen gab es den Gebetsteppich, auf dem ich mich 'gen Mekka wendete, um diese Welt für ein paar Sekunden hinter mir zu lassen und eine andere Dimension als die materialistische ›im Privaten‹ wahrnehmen zu dürfen. Und zuletzt: der Spiegel, in dem ich mich selbst entdeckte, als genderqueere Frau*, als nicht-normativ *weiß*, als deviant, als ›1000 Widersprüche vereint in einem.‹[27]

Das eigene Muslimisch-Sein als *queeren Startpunkt* (ebd.: 5f.) zu verstehen, würde bedeuten, Verbindungslinien (ebd.: 12f.) zu verschiedensten Minderheiten innerhalb der muslimischen Community (behindert, Schwarz, geflüchtet usw.) zu schaffen und sich daher auch mit anderen Minderheiten-Communities in der breiteren Gesellschaft zu solidarisieren. Fatima El-Tayebs Konzept vom ›Queeren der Ethnizität‹ hilft uns dabei, Muslim*Sein in Europa als ›Queer‹ zu verstehen und dadurch Solidaritätslinien zwischen marginalisierten Positionalitäten in Europa aufzumachen.

Gayatri Spivak erinnert uns daran, dass »die Welt einen epistemischen Wandel [braucht], der […]« ethische und politische »Begehren neu ordnet« (Spivak 2012, 24, Übers. S.N.). Ich plädiere dafür, vorherrschende Dualitäten zu überwinden und im Sinne eines solchen ›epistemischen Wandels‹ das Muslim*Sein als notwendigerweise *queer* – hinsichtlich einer neuen Konfiguration des Europäischen – zu denken. Diese diagonale Bewegung würde die gemeinsame Basis für die Forderung nach Ressourcen stärken, unbekannte Drehpunkte und Blickwinkel entblößen, Beziehungen von Relationalität, Fürsorge und Empathie herstellen.

27 So bezeichnete mich eine Freundin liebevoll diesen Sommer.

Dies könnte man auch als ein Element einer muslimischen Ethik (Wadud 1999, Naqshband 2022) verstehen, die sich den Vulnerablen in der Gesellschaft zuwendet, sich aus Gründen der sozialen Gerechtigkeit weitestgehend mit ihnen solidarisiert und in einer nicht-paternalistischen (und auch nicht-maternalistischen) Art und Weise, sondern auf Augenhöhe, gegen faschistische Bedrohungen vergeschwistert. Zumindest wäre diese eine intersektional gedachte, sozial-gerechte und inklusive Utopie.[28]

Als deviant-Europäisch markiert zu Sein oder tatsächlich Teil eines kontemporären Europas zu Werden bedeutet eben auch, die inneren Widersprüche, die im Nicht-Aussprechen der differenziellen Hierarchien von *race*, Geschlecht und Sexueller Identität hervorgebracht werden, auszuhalten und die Herausforderungen einer höchst pluralen, postkolonialen und postmigrantischen Gesellschaft endlich anzunehmen. Es bedeutet, Linien und Planken der Solidarität zu bauen, die ein fortschreitendes Teilen von Ressourcen ermöglichen, anstatt darauf zu warten und zuzulassen, dass vermeintliche oder tatsächliche Differenzen in der Gesellschaft weiterhin implodieren. Ich möchte abschließen mit den Worten der Schwarzen, muslimischen Theologin Amina Wadud:

> »It's a difficult time but I really hope that we can move into a place with a greater tolerance and acceptance – accepting diversity within the community as well as accepting that not all conversations are going to be closed and fixed and that we can have more than one conversation about any matter that is on the table today […].« (Wadud 2018)

Literaturverzeichnis

Ahmed, Sara (2006): Queer phenomenology, in: Queer Phenomenology. Duke University Press.

Altierie, Riccardo/Keßler, Mario (2021): Arbeiterbewegung, Antisemitismus und jüdische Emanzipation, in: Aus Politik und Zeitgeschichte (APuZ). Bundeszentrale für politische Bildung. Verfügbar unter: https://www.b

28 Meine Hoffnung als intersektionale, muslimische Feminist*in ist es, dass Muslim*innen sich von Gerechtigkeitsprinzipien (Adl, Rahma) geleitet mit den Marginalisierten in unseren Communities empathisch verbinden, sich für ihre Sichtbarmachung und ihre Bedürfnisse und Angelegenheiten einsetzen (s. Naqshband 2022).

pb.de/shop/zeitschriften/apuz/juedisches-leben-in-deutschland-2021/342690/arbeiterbewegung-antisemitismus-und-juedische-emanzipation (Zugriff: 21.12.2022).

Ameling, Ricarda (2022): Constructing the National Body through Public Homophobia. A Discourse Analysis of Egyptian Media Coverage of the »Rainbow Flag Case« in 2017. Rowaq Arabi 27/1, S. 23- 38. Verfügbar unter: https://refubium.fu-berlin.de/bitstream/handle/fub188/35552/Ricarda-Ameling-En-Constructing-the-National-Body-through-Public-Homophobia-A-Discourse-Analysis-of-Egyptian-Media-Coverage-of-the-Rainbow-Flag-Case-in-2017-Rowaw-Arabi-27-1-1.pdf?sequence=1&isAllowed=y (Zugriff: 21.12.2022).

Arif-Fear, Elizabeth (2018): Gender, sexuality and identity. An interview with Islamic feminist Dr Amina Wadud. Verfügbar unter: https://voiceofsalam.com/2018/04/01/gender-sexuality-and-identity-an-interview-with-islamic-feminist-dr-amina-wadud/ (Zugriff: 21.12.2022).

Bakali, Naved/Hafez, Farid (Hg.) (2022): The rise of global Islamophobia in the War on Terror. Coloniality, race, and Islam. Manchester University Press.

Bayramoglu, Yener/Castro Varela, María do Mar (2021): Post/pandemisches Leben. Eine neue Theorie der Fragilität. Bielefeld: transcript.

Beckmann, Simon/Repöhler, Ralf & Anna Spliethoff et al. (2022): Christopher Street Day. Tödliche Attacke auf Malte C. Anklage erhoben. Westfälische Nachrichten vom 16.11.2022. Verfügbar unter: https://www.wn.de/muenster/malte-c-csd-muenster-attacke-trauerfeier-taeter-2622855?&npg (Zugriff: 21.12.2022).

Bjork-James, Sophie (2019): Christian Nationalism and LGBTQ Structural Violence in the United States, in: Journal of Religion and Violence, 7/3, S. 278–302.

De Lauretis, Teresa. (1991): Queer theory. Lesbian and gay sexualities an introduction, in: differences, 3(2).

El-Tayeb, Fatima (2011): European Others. Queering Ethnicity in Postnational Europe. University of Minnesota Press.

El-Tayeb, Fatima (2015): Anders Europäisch: Rassismus, Identität und Widerstand im vereinten Europa. Unrast Verlag.

ENAR (2016): Forgotten Women. The impact of Islamophobia on Muslim women. Verfügbar unter: https://www.enar-eu.org/wp-content/uploads/forgottenwomenpublication_lr_final_with_latest_corrections.pdf (Zugriff: 04.01.2023).

Ferguson, Robert A. (2004): Aberrations in black. Toward a queer of color critique. University of Minnesota Press.

Gopinath, Gayatri (2005): Impossible desires. Queer diasporas and South Asian public cultures. Duke University Press.

Grau, Günter (Hg.) (2004): Homosexualität in der NS-Zeit. Dokumente einer Diskriminierung und Verfolgung. Frankfurt a.M.: S. Fischer.

Gussone, Martin (2010): Die Moschee im Wünsdorfer »Halbmondlager« zwischen Ǧihad-Propaganda und Orientalismus, in: Ritter, Markus/Korn, Lorenz (Hg.): Beiträge zur Islamischen Kunst und Archäologie. Wiesbaden: Reichert.

Haneef, Sayed Sikandar Shah/Abd Majid, Mahmood Zuhdi Haji (2015): Medical Management of Infant Intersex: The Juridico-Ethical Dilemma of Contemporary Islamic Legal Response, in: Zygon: Journal of Religion & Science, 50(4), S. 809–829.

Haritaworn, Jin/Tauqir, Tamsila & Esra Erdem (2007): Queer-Imperialismus. Eine Intervention in die Debatte über »muslimische Homophobie«, in: Kien Nghi Ha/Lauré al-Samarai, Nicola & Sheil Mysorekar (Hg.): re/visionen. Postkoloniale Perspektiven von People of Color auf Rassismus. Kulturpolitik und Widerstand in Deutschland. Münster: Unrast, S. 187–205.

Haug, Sonja/Müssig, Stephanie & Anja Stichs (2020): Muslimisches Leben in Deutschland. Im Auftrag der Deutschen Islam Konferenz: Bundesamt für Migration und Flüchtlinge (BAMF). Verfügbar unter: https://www.bamf.de/SharedDocs/Anlagen/DE/Forschung/Forschungsberichte/fb06-muslimisches-leben.pdf?__blob=publicationFile&v=11 (Zugriff: 21.12.2022).

Hendricks, Muhsin (2010): Islamic Texts. A Source for Acceptance of Queer Individuals into Mainstream Muslim Society, in: The Equal Rights Review 5. Verfügbar unter: https://www.equalrightstrust.org/ertdocumentbank/muhsin.pdf (Zugriff: 21.12.2022).

Herek, Gregory M. (2004): Beyond »homophobia«. Thinking about sexual prejudice and stigma in the twenty-first century, in: Sexuality Research & Social Policy, 1(2), S. 6–24.

Initiative Bündnis #GegenBerufsverbot (2022): Das sog. Neutralitätsgesetz. Verfügbar unter: https://gegenberufsverbot.de/das-sog-neutralitatsgesetz/ (Zugriff: 21.12.2022).

Jagose, Annemarie (1996): Queer Theory: An Introduction. New York: New York University Press. Verfügbar unter: https://epdf.tips/queer-theory-an-introduction.html (Zugriff: 09.01.2023).

Kasmani, Omar (2022): Queer Companions: Religion, Public Intimacy, and Saintly Affects in Pakistan. Duke University Press.

Keskinen, Suvi P. (2018): The »crisis« of white hegemony, neonationalist femininities and antiracist feminism, in: Women's Studies International Forum, 68. Pergamon, S. 157–163.

Keskinkiliç, Ozan Z. (2019): Was ist antimuslimischer Rassismus, in: Bundeszentrale für politische Bildung. Verfügbar unter: https://www.bpb.de/themen/infodienst/302514/was-ist-antimuslimischer-rassismus/ (Zugriff: 21.12.2022).

Klauda, Georg (2008): Die Vertreibung aus dem Serail. Europa und die Heteronormalisierung der islamischen Welt. Männerschwarm-Verlag.

Kugle, Scott S. A. H. (2010): Homosexuality in Islam. Critical reflection on gay, lesbian, and transgender Muslims. Simon and Schuster.

Kugle, Scott S. A. H. (2014): Living out Islam. Voices of gay, lesbian, and transgender Muslims. nyu Press.

Küpper, Beate/Klocke, Ulrich & Lena-Carlotta Hoffmann (2017): Einstellungen gegenüber lesbischen, schwulen und bisexuellen Menschen in Deutschland. Ergebnisse einer bevölkerungsrepräsentativen Umfrage. Hg. v. Antidiskriminierungsstelle des Bundes. Baden-Baden: Nomos Verlag.

Lesben- und Schwulenverband in Deutschland (LSVD) (2017): LSVD-Flyer zur Eröffnung der Ibn Rushd-Goethe-Moschee. Einladung zur Moschee-Eröffnung und Podiumsdiskussion« am 16./17.06.2017. Verfügbar unter: https://berlin.lsvd.de/wp-content/uploads/2017/06/Einladung-zur-Eröffnung-Ibn-Rushd-Goethe-Moschee.pdf (Zugriff: 21.12.2022).

Muñoz, José E. (1999): Disidentifications. Queers of color and the performance of politics, 2. U. of Minnesota Press.

Naqshband, Saboura (2022): Skizze einer muslimisch-feministischen Ethik, in: bildungsLab/Aden, Samia & Carolina T. Rojas (Hg.): Dekoloniale Interventionen. Unrast Verlag.

Plessner, Helmuth (1970): Lachen und Weinen, in: ders.: Philosophische Anthropologie. Lachen und Weinen. Das Lächeln. Anthropologie der Sinne. (Hg.) Günter Dux. Frankfurt a.M.: S. Fischer, S. 40.

Plessner, Helmuth (1975): Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie, 3., unv. Aufl., Berlin/New York: Walter de Gruyter & Co.

Said, Edward (1978): Orientalism. Western concepts of the Orient. New York: Pantheon.

Shamma, Tarek (2017): Women and slaves. Gender politics in The Arabian Nights. Marvels & Tales, 31(2), S. 239–260.

Shooman, Yasemin (2015): Das Zusammenspiel von Kultur, Religion, Ethnizität und Geschlecht im antimuslimischen Rassismus, in: Rechtsextremismus als Herausforderung für die Theologie, S. 196–208.

Spivak, Gayatri Chakravorty (2012): An Aesthetic Education in the Era of Globalization. Cambridge/Massachusetts/London: Harvard University Press.

Vertovec, Steven (2007): Super-diversity and its implications. Ethnic and racial studies, 30(6), S. 1024–1054.

Volkov, Shulamit/Yad Vashem (2019): The Impact of the Jewish Emancipation on Antisemitism. Ab Min. 04:09-05:28. Verfügbar unter: https://www.youtube.com/watch?v=8KP7aCKPQRY (Zugriff: 21.12.2022).

Wadud, Amina (1999): Qur'an and woman rereading the sacred text from a woman's perspective. New York: Oxford University Press.

Wadud, Amina (2013): Inside the Gender Jihad. Women's Reform in Islam. Simon and Schuster.

Wadud, Amina (2018): Gender, sexuality and identity. An interview with Islamic feminist Dr Amina Wadud. Verfügbar unter: https://voiceofsalam.com/2018/04/01/gender-sexuality-and-identity-an-interview-with-islamic-feminist-dr-amina-wadud/ (Zugriff: 10.01.2023).

Warner, Michael (1991): Introduction. Fear of a queer planet. Social text, S. 3–17.

Yılmaz-Günay, Koray (Hg.) (2014): Karriere eines konstruierten Gegensatzes. Zehn Jahre »Muslime versus Schwule«. Sexualpolitiken seit dem 11. September 2001. Edition assemblage.

Werden Menschen von der Polizei in Deutschland erschossen, weil sie als afrikanisch, weil sie als muslimisch kategorisiert werden?

Im Gedenken an Mouhamed Lamin Dramé – Justice for Mouhamed!

Claus Melter

Menschen können bei Polizeieinsätzen oder bei Abschiebungen, durch Brechmitteleinsatz, durch Feuer, durch Pfefferspray und Taser, durch Ersticken oder durch Maschinengewehrschüsse getötet werden (vgl. Antirassistische Initiative Berlin 2022). All diese Todesarten erlitten als von der Polizei als Schwarz[1], als migrantisch, als muslimisch oder als BIPoC kategorisierte Personen, die durch Bundesgrenzschutz, die Polizei oder bei Polizeieinsätzen, Abschiebungen und in Haft gestorben sind. Und bisher verweigert jede amtierende Bundesregierung eine bundesweite unabhängige Studie zu institutionellem Rassismus bei der Polizei in Deutschland.[2] Die Frage von Rassismus und gar rassistischen Morden durch die Polizei bleibt ungeklärt und ungesühnt. Die zivilgesellschaftlichen Proteste der Selbstorganisationen Schwarzer Menschen in Deutschland, von Migrant*innen und Flüchtlingen kämpfen für Aufklärung und Gerechtigkeit, welche den getöteten Personen widerfahren muss, so auch

---

1 Schwarz bedeutet keine Hautfarbenkonstruktion und Zuschreibung, sondern die Selbstbezeichnung von rassismuserfahrenen Personen. Verfügbar unter: https://isdonline.de/ (Zugriff: 15.12.2022).

2 Eine Studie des DEZIM befragte zwar Polizist*innen und analysierte rassistisches Wissen und Logiken (Graevskaia 2022). Handlungen, Gewalt- und Tötungsdelikte wurden jedoch nicht systematisch von einer unabhängigen Stelle untersucht. Die Ruhr-Uni Bochum untersucht rassistische Polizeigewalt aus der Perspektive der angegriffenen Personen (vgl. Abdul-Rahman et.al. 2019, 2020a, 2022b).

die Gruppe Justice 4 Mouhamed, die sich für Gerechtigkeit für Mouhamed Lamin Dramé einsetzt, der am 8. August 2022 von der Polizei durch Maschinengewehrschüsse getötet wurde.

Zur Tötung von Mouhamed Lamin Dramé

Mouhamed Lamin Dramé wurde am 8. August 2022 im Alter von sechzehn Jahren in Dortmund mit vier oder fünf Maschinengewehrkugeln der Polizei erschossen. Mouhamed wuchs im Senegal auf und begab sich mit seinem Bruder auf den Weg nach Europa. Auf dem Mittelmeer starb sein Bruder, er ertrank. Mouhamed kam über Spanien und Frankreich nach Deutschland und schließlich nach Dortmund. Nach einem Tag in einer psychiatrischen Einrichtung, in die er auf eigenen Wunsch ging und aus der er dann entlassen wurde, kam er in eine pädagogische Einrichtung[3] für unbegleitete minderjährige Personen mit Fluchtgeschichte (vgl. Prasad 2018). Am selben Tag rief ein Pädagoge die Polizei wegen vermuteter Suizidalität an, da Mouhamed allein auf dem Innenhof der Einrichtung saß und ein Messer[4] gegen seinen eigenen Bauch gerichtet hielt.

Zwölf Polizist*innen kamen zum Einsatzort, Zivilpolizist*innen sprachen Mouhamed in einer für ihn vermutlich unverständlichen Sprache an, dann setzten sie innerhalb von drei Minuten[5] Tränengas und Taser/Elektroschock ein, was laut NRW-Innenminister Reul auch Wirkung zeigte, und erschossen ihn mit sechs Maschinengewehrschüssen, von denen fünf Mouhamed u.a. in Bauch und Kiefer trafen.[6,7]

---

3 Zur Frage, ob Soziale Arbeit rassistisch oder rassismuskritisch arbeitet, vgl. Mansouri (2021).

4 Rheinische Post (2022). Verfügbar unter: https://rp-online.de/nrw/panorama/getoeteter-16-jaehriger-in-dortmund-tonmitschnitt-bis-schussabgabe_aid-76410847 (Zugriff: 07.09.2022).

5 SPIEGEL Panorama (2022). Verfügbar unter: https://www.spiegel.de/panorama/dortmund-neue-details-zu-toedlichem-polizeieinsatz-a-31e1f048-4ee6-4360-a696-8b54821e20fd (Zugriff: 07.09.2022).

6 Süddeutsche (2022). Verfügbar unter: https://www.sueddeutsche.de/panorama/kriminalitaet-16-jaehriger-von-polizei-erschossen-was-wir-bislang-wissen-dpa.urn-newsml-dpa-com-20090101-220810-99-340904 (Zugriff: 05.09.2022).

7 WDR (2022). Verfügbar unter: https://www1.wdr.de/daserste/monitor/sendungen/toedliche-polizeischuesse-dortmund-100.html (Zugriff: 05.09.2022).

Die Begründung der Polizei war, dass Mouhamed sich mit dem Messer einem Polizisten genähert habe und dieser somit gefährdet gewesen sei.[8] Die letztere Aussage konnte jedoch bisher nicht belegt werden. Mouhamed wurde erschossen, ohne ein Gespräch mit einer Verhandlungsperson, ohne eine Übersetzerin/Sprachmittlerin in einer der Sprachen, die Mouhamed sprach. Es ist sogar unklar, ob Mouhamed aufgefordert wurde, das Messer hinzulegen. Die Polizei hat die Situation unnötig eskaliert und Mouhamed Lamin Dramé – darauf weisen alle bisher bekannten Tatsachen[9] hin – ohne Not, ohne Notwendigkeit erschossen.[10] »Man sehe die Verhältnismäßigkeit bei dem Einsatz nicht gewahrt«[11], hatte Oberstaatsanwalt Carsten Dombert gesagt. »Die Lage war statisch. Der Jugendliche saß da und tat nichts.« (ebd.)

In einer Petition[12] an den Landtag NRW zur Tötung von Mouhamed Lamin Dramé werden Fragen an die Polizei gestellt: Wieso konnten zwölf

> »Polizist*innen nicht mit stichfester und schusssicherer Kleidung den Jugendlichen überwältigen? Wieso haben die dafür ausgebildeten Polizist*innen ihn nicht erst durch nichttödliche Schüsse kampfunfähig gemacht, ohne ihn zu töten? Der Einsatz und die Tötung des Jugendlichen aus dem Senegal erscheinen absolut unverhältnismäßig und unprofessionell. Es gibt viele offene Fragen. Die Statistiken belegen, dass Polizist*innen und Staatsanwält*innen in vielen Fällen nicht professionell die Sachverhalte und Täter*innen ermitteln, wenn Polizist*innen beschuldigt werden. (Abdul-Rahman et al. 2020 a; STATISTA 2022)

---

8 Focus (2022). Verfügbar unter: https://www.focus.de/panorama/welt/16-jaehriger-in-dortmund-erschossen-als-mohammed-d-mit-einem-messer-auf-sie-zurennt-drueckt-ein-polizist-ab_id_133247475.html (Zugriff: 05.09.2022).

9 Heise (2022). Verfügbar unter: https://www.heise.de/tp/features/Pfefferspray-Taser-Maschinenpistole-7218184.html (Zugriff: 05.09.2022).

10 Es liegt eine Tonaufnahme des Einsatzes vor. Rheinische Post (2022). Verfügbar unter: https://rp-online.de/nrw/panorama/getoeteter-16-jaehriger-in-dortmund-tonmitschnitt-bis-schussabgabe_aid-76410847 (Zugriff: 7.9.2022).

11 t-online (2022). Verfügbar unter: https://www.t-online.de/region/dortmund/id_100050154/toedliche-schuesse-der-polizei-in-dortmund-verhaeltnismaessig-justizminister-weicht-aus.html (Zugriff: 08.09.2022).

12 change.org (2022). Verfügbar unter: https://www.change.org/p/unabh%C3%A4ngige-untersuchungskommission-zum-tod-von-mouhamed-d-durch-die-polizei (Zugriff: 05.09.2022). Leider sind Sitzungen des Petitions-Ausschusses in NRW nicht öffentlich, die Einreichenden kommen nicht zu Wort und Entscheidungen sind nur einstimmig wirksam.

> Aufgrund des schwerwiegenden Verdachtes, dass beim Tod des sechzehnjährigen Mouhamed D. unprofessionell gehandelt und der Jugendliche ohne Not oder gar aus rassistischen Motiven getötet worden sein könnte, braucht es eine vom Landtag NRW beauftragte und autorisierte unabhängige Untersuchungskommission, welche den Tod des Jugendlichen untersucht.
>
> An der Kommission sollen Personen aus Migrant*innen-Selbst-Organisationen, Selbstorganisationen geflüchteter Personen und Schwarzer Menschen, sowie rassismuskritische und unabhängige Kriminolog*innen, Soziolog*innen, Jurist*innen, Pädagog*innen, Sozialarbeiter*innen, Gewerkschafter*innen und Polizist*innen beteiligt sein.« (Petition 2022)[13]

Ein suizidgefährdeter junger Mensch, der unbeweglich auf dem Boden saß, wurde ohne Not erschossen. Wurde er getötet, weil Polizist*innen ihn als Muslim und als Gefahr ansahen und nicht als schutzbedürftigen Jugendlichen, der Hilfe benötigte? Ist es ein rassistischer Mord gewesen?

Die Tötung von Mouhamed Lamin Dramé ist kein Einzelfall

In Nordrhein-Westfalen sind 2022 innerhalb einer Woche neben Mouhamed Lamin Dramé zwei weitere Personen getötet worden oder in Folge eines Polizeieinsatzes gestorben.[14] Zu fragen ist, ob allgemein die Polizei zu schnell Schusswaffen und Gewalt einsetzt. Darüber hinaus gibt es Studien und Berichte, dass Personen, welche als muslimisch, als migrantisch oder Schwarz kategorisiert werden, in erhöhtem Maße von Polizeigewalt betroffen sind (vgl. Abdul Rahman 2019, Abdul-Rahman 2020a, Abdul-Rahman 2020b).

Die Black Community Hamburg schreibt zum Tod von Mouhamed Lamin Dramé:

> »Während wir den Verlust von Mouhamed betrauern, teilen wir gleichzeitig auch noch die Trauer, den Schmerz, die Wut und den Kummer über weitere Morde in der jüngsten Vergangenheit:

---

13 Am 29. August 2022 wurde die Petition dem Landtag übergeben und soll nach Zusage des Büros des Landtagspräsidenten Kuper im Petitionsausschuss des Landtages NRW behandelt werden.

14 Perspektive (2022). Verfügbar unter: https://perspektive-online.net/2022/08/polizei-toetet-drei-menschen-innerhalb-einer-woche-in-nrw (Zugriff: 04.09.2022).

1. August – ein 23-jähriger Schwarzer Mann aus Somalia wurde in den frühen Morgenstunden von der Polizei in Frankfurt[15] durch einen Kopfschuss hingerichtet
2. August – der 48-jährige Jozef Berditchevski[16], ein stadtbekannter Straßenmusiker russischer Nationalität, wurde in seiner Wohnung von 2 Kölner Zivilpolizisten bei einer Zwangsräumung erschossen
3. August – ein 39-jähriger Mann[17] in einem offensichtlich psychotischen Zustand wurde von der Polizei Recklinghausen nach Pfeffersprayeinsatz zu Tode fixiert.

Und wir betrauern natürlich auch die vielen schon vorher begangenen Morde an

Kamal Ibrahim[18] – am 3. Oktober 2021 von der Polizei Stade erschossen – 13 Schüsse
Omar K.[19] – erschossen am 28. Mai 2021 von der Hamburger Polizei – 7 Schüsse
Mohamed Idrissi[20] – erschossen am 18. Juni 2020 von der Bremer Polizei – 2 Schüsse
Aman Alizada[21] – erschossen am 17. August 2019 von der Polizei Stade – 5 Schüsse

---

15 FAZ (2022). Verfügbar unter: https://www.faz.net/aktuell/rhein-main/frankfurt/frankfurter-polizist-erschiesst-mann-ermittlungen-wegen-todschlags-18246065.html (Zugriff: 05.09.2022).

16 Report-K (2022). Verfügbar unter: https://www.report-k.de/trauerkundgebung-fuer-erschossenen-strassenmusiker-jozef (Zugriff: 05.09.2022).

17 SPIEGEL (2022). Verfügbar unter: https://www.spiegel.de/panorama/justiz/recklinghausen-mann-stirbt-nach-polizeieinsatz-im-krankenhaus-a-079cc542-d2e3-4a2a-81a5-da715c1a6bea (Zugriff: 05.09.2022).

18 taz Hamburg (2022). Verfügbar unter: https://taz.de/Tod-eines-Gefluechteten-in-Harsefeld/!5829550/ (Zugriff: 05.09.2022).

19 taz Hamburg (2021). Verfügbar unter: https://taz.de/Tod-nach-Polizeischuessen-in-Hamburg/!5773096/ (Zugriff: 05.09.2022).

20 taz Bremen (2021). Verfügbar unter: https://taz.de/Ermittlungen-im-Fall-Mohammed-Idrissi/!5770406/ (Zugriff: 05.09.2022).

21 Niedersächsischer Flüchtlingsrat (2022). Verfügbar unter: https://www.nds-fluerat.org/aktionen/toedlicher-polizeieinsatz-in-stade/ (Zugriff: 05.09.2022).

Adel B.[22] – erschossen am 18. Juni 2019 durch die Polizei Essen – 1 Schuss (durch eine Tür)
Matiullah Jabarkhil[23] – am 13. April 2018 von der Polizei in Fulda erschossen – 12 Schüsse

Diese Liste bedeutet ausdrücklich nicht, dass deutsche Polizeibeamte keine Weißen Menschen in psychischen Krisensituationen erschießen oder anderweitig töten würden – aber sie verdeutlicht eindrücklich, dass die unangemessenen und kontraproduktiven Exekutionen von verletzlichen Schwarzen Menschen und People of Color in Krisensituationen durch die Polizei keinerlei rechtliche oder andere institutionelle Konsequenzen haben. Kein einziger dieser Fälle führte zu strafrechtlichen Anklagen oder auch nur zu einer Disziplinarstrafe für die Beamten.« (Black Community Hamburg 2022)

Die Initiative Death in Custody (übersetzt: Tod in Gewahrsam) dokumentiert »215 Todesfälle von Schwarzen Menschen, People of Color und von Rassismus betroffenen Personen in Gewahrsam und durch Polizeigewalt in Deutschland seit 1990 (Stand: 29. August 2022).«[24,25]

Eine mehrjährige Studie der Universität Bochum geht von 12.000 Fällen rassistischer Polizeigewalt pro Jahr aus.[26] Zudem sagt die Studie aus, dass ausgeübte Gewalt und Tötungen systematisch weniger zur Anzeige, systematisch die Anzeigen weniger vor Gericht und die vor Gericht stehenden Polizist*innen systematisch weniger verurteilt werden als angeklagte Personen, die keine Po-

22 Rinn, Moritz et al. (2020). Verfügbar unter: https://kop-berlin.de/beitrag/kein-einzelfall-uber-den-tod-von-adel-b-der-wahrend-eines-polizeieinsatzes-in-essen-altendorf-erschossen-wurde (Zugriff: 05.09.2022).

23 Migrant Support Network Initiative Matiullah (2022). Verfügbar unter: https://migrant-support.com/initiative-matiullah/ (Zugriff: 05.09.2022).

24 Death in Custody (2022). Verfügbar unter: https://doku.deathincustody.info (Zugriff: 04.09.2022).

25 24 Todesfälle wurden von der Zeitung taz recherchiert und dokumentiert. taz (2020). Verfügbar unter: https://taz.de/24-Todesfaelle-in-Gewahrsam/!5700481/ (Zugriff: 08.09.2022).

26 ZEIT Online (2019). Verfügbar unter: https://www.zeit.de/gesellschaft/zeitgeschehen/2019-07/polizeigewalt-studie-ruhr-universitaet-bochum-kriminologen-verfahren (Zugriff: 04.09.2022).

lizist*innen sind. Die rassistische Gewalt ist für die angegriffenen Personen jedoch in der Regel dauerhaft negativ folgenreich.[27]

Die nach dem von der Polizei in einer Zelle verbrannten Oury Jalloh benannte Initiative Oury Jalloh[28] schreibt:

> »Für Schwarze Menschen in Deutschland lauert diese tödliche Willkür immer um die nächste Ecke. Und da weiterhin in diesen Fällen immer die Polizei gegen sich selbst ermitteln soll, passiert alles Mögliche, nur keine ordentlichen Ermittlungen. Auch von der Justiz und von der Politik ist nicht zu erwarten, dass sie alles tun, was in ihrer Macht steht, um für lückenlose Aufklärung zu sorgen.« (Initiative Oury Jalloh 2022)[29]

Die Tötung von Mouhamed Lamin Dramé steht in einem aktuellen Kontext der Diskriminierung und Tötung von Menschen, die von der Polizei in Deutschland als Muslim*innen oder/und Afrikaner*innen/Schwarze kategorisiert werden. Sie steht aber auch in einem historischen Rahmen. Historisch wurden koloniale Morde an Afrikaner*innen und Muslim*innen im Rahmen der »Reconquista« und Kolonisation begangen. Genannt seien die auch von Deutschen begangenen kolonialen Völkermorde im heutigen Tansania und Namibia 1904 bis 1908 (vgl. Hall 2020; Zimmerer 2011). Einige der heutigen polizeilichen Techniken entstanden ursprünglich als Kontroll- und Überwachungstechniken in den Kolonien. Sowohl in Bezug auf koloniale und nationalsozialistische sowie aktuelle Morde an Menschen afrikanischer Herkunft zeigt sich eine Kontinuität fehlender Untersuchungen, fehlender Schuldeingeständnisse und fehlender Verantwortungsübernahme von Polizei, Militär und Justiz in Deutschland (vgl. Melter 2016). Polizei, Militär und Justiz setzten biologisch-rassistische Gesetze, die von der Legislative entschieden waren, sowohl im Nationalsozialismus als auch im Kolonialismus durch (vgl. El Tayeb 2001; Zimmerer 2011). Auch heute betreiben Grenzschutzbeamt*innen und Polizist*innen Praxen des Racial Profiling bei Grenzkontrollen als auch die

27 taz (2020). Verfügbar unter: https://taz.de/Berater-ueber-rassistische-Polizeigewalt/!5671660/ (Zugriff: 08.09.2022).

28 Initiative Oury Jallo 2020. Verfügbar unter: https://initiativeouryjalloh.wordpress.com/2020/06/07/chronologie-im-fall-oury-jalloh-von-2005-bis-2020/ (Zugriff 04.09.2022).

29 Initiative Oury Jalloh 2022. Verfügbar unter: https://initiativeouryjalloh.wordpress.com/2022/08/18/wir-trauern-um-mouhamed-wie-wir-um-die-vielen-anderen-von-der-deutschen-polizei-ermordeten-trauern/ (Zugriff: 04.09.2022).

üblichen rassistischen Kontrollen und Ermittlungen (vgl. KOP 2014a; Cremer 2015).

*Durch den Tod Mouhamed Lamin Dramés steht erneut die Frage im Raum, ob durch die Polizei in Deutschland Muslim*innen und als migrantisch, als BIPoC, als Schwarz kategorisierte Personen wegen dieser Kategorisierung getötet wurden. Es steht die differenziert zu klärende Frage im Raum, ob mehrfach systematisch rassistische Morde durch die Polizei ausgeübt wurden und dies nicht von der Polizei angemessen untersucht und nicht angemessen von der Justiz geahndet wird.*

Gerahmt wird diese Frage von systematischen Praxen von Racial Profiling (vgl. Cremer 2015) und institutionellem Rassismus bei der Polizei in Deutschland (vgl. Bünger 2021; Melter 2016).

Institutioneller Rassismus bei der Polizei in Deutschland

Rassismus kann verstanden werden als ein direkt oder indirekt mit »Rasse«-Konstruktionen verbundenes gesellschaftliches Machtverhältnis,

> »als ein System von Diskursen und Praxen, die historisch entwickelte und aktuelle Machtverhältnisse legitimieren und reproduzieren. Rassismus im modernen westlichen Sinn basiert auf der »Theorie« der Unterschiedlichkeit menschlicher »Rassen« aufgrund biologischer Merkmale. Dabei werden soziale und kulturelle Differenzen naturalisiert und somit soziale Beziehungen zwischen Menschen als unveränderliche und vererbbare verstanden (Naturalisierung). Die Menschen werden dafür in jeweils homogenen Gruppen zusammengefasst und vereinheitlicht (Homogenisierung) und den anderen als grundsätzlich verschieden und unvereinbar gegenübergestellt (Polarisierung) und damit zugleich in eine Rangordnung gebracht (Hierarchisierung). Beim Rassismus handelt es sich also nicht einfach um individuelle Vorurteile, sondern um die Legitimation von gesellschaftlichen Hierarchien, die auf der Diskriminierung der so konstruierten Gruppen basieren. In diesem Sinn ist Rassismus immer ein gesellschaftliches Verhältnis« (Rommelspacher 2011: 29).

Institutioneller Rassismus in Deutschland kann in Anlehnung an die Stephen Lawrence Inquiry in Großbritannien verstanden werden als »von Institutionen/Organisationen (durch Gesetze, Erlasse, Verordnungen und Zugangsregeln sowie Arbeitsweisen, Verfahrensregelungen und Prozessabläufe) oder durch systematisch von Mitarbeiter_innen der Institutionen/Organisationen

ausgeübtes oder zugelassenes ausgrenzendes, benachteiligendes oder unangemessenes und somit unprofessionelles Handeln gegenüber ethnisierten, rassialisierten, kulturalisierten Personen oder Angehörigen religiöser Gruppen sowie gegenüber so definierten ›Nicht-Deutschen‹ oder ›Nicht-Christ*innen‹« (Melter 2006: 27) oder als ›nicht sesshaft‹ kategorisierten Personen (Strauß 2011: 4). In der verwendeten Definition überschneiden sich nationalstaatliche und rassistische Diskriminierung. Selten gibt es Nationalismus ohne »Rassen«-Konstruktionen. Allerdings ist oftmals die Definition von Staatsangehörigkeit seitens der Polizei bei Ermittlungen mit rassistischen Konstruktionen verbunden: Dies sind Praxen des Racial Profiling bei Polizeikontrollen und Ermittlungen (vgl. Cremer 2013; Migrationsrat Berlin-Brandenburg 2011; KOP 2014 a; KOP b).

Das Ergebnis der Stephen Lawrence Inquiry, auch Macpherson-Report genannt, war: Institutioneller Rassismus in der Polizei wurde systematisch nachgewiesen, in der Folge wurden umfangreiche Gegenmaßnahmen umgesetzt.

Und in Deutschland? Dort haben NSU-Terrorist*innen über viele Jahre auf rassistische Weise neun Menschen mit Migrationshintergrund und eine Polizistin ohne Migrationshintergrund getötet, während polizeiliche Ermittlungen deutlich rassistischen Mustern folgten. Rassistischen Mustern folgten auch spezifische Polizeistrategien bei Razzien und Festnahmen potentieller als »ausländisch« oder muslimisch eingeordneter Straftäter*innen in Form von Sondereinheiten. Ein Beispiel dafür sind u.a. die Sondereinheiten, die sich in Bremen und Hamburg um die Jahrhundertwende speziell mit »ausländlicher Drogenkriminalität« befassten (Antirassismusbüro Bremen 1997) und auch systematisch rassistische Polizeigewalt in Form von Brechmittelvergabe einsetzten, die mehrfach tödlich endete[30]. Ein weiteres Beispiel ist die Kriminalisierung migrantisierter Orte durch medial begleitete Razzien gegen sogenannte Clankriminalität. Die Studie Afrozensus 2020 belegt die systematisch zu nennende polizeiliche Diskriminierung Schwarzer Menschen:

> »Aus den Fragen zu Diskriminierungssituationen, die Schwarzen Menschen geläufig sind, geht hervor, dass fast jede dritte Person (32,3 %) von 1945 Befragten bereits Polizeigewalt erlebt hat. Über die Hälfte (56,7 %) von

30 Bibliographischer Nachweis, vgl. Deutsche Digitale Bibliothek (2022). Verfügbar unter: https://www.deutsche-digitale-bibliothek.de/item/P6SGD2TZ7USFHGDLEUESTFJIMT3JLSDS/ (Zugriff: 15.12.2022); NDR (2022). Verfügbar unter: https://www.ndr.de/geschichte/schauplaetze/Als-Achidi-John-starb-Ein-Brechmittel-Einsatz-und-seine-Folgen,brechmittel100.html (Zugriff: 15.12.2022).

> 4281 Befragten geben an, bereits mindestens einmal in ihrem Leben ohne erkennbaren Grund von der Polizei kontrolliert worden zu sein. Obwohl diese verdachtsunabhängigen Kontrollen (auch Racial Profiling genannt) von insbesondere Schwarzen Menschen, muslimisch gelesenen Menschen und Sinti*zze und Rom*nja der Polizei laut grund- und menschenrechtlichen Vorgaben untersagt sind [...] sind sie dennoch bei dieser alltägliche Arbeitspraxis« (Each One Teach One 2020: 120).

Im Bericht der Europäischen Kommission zur Bekämpfung von Rassismus und Intoleranz 2020 heißt es zu Racial Profiling: »Auch, wenn es starke Indizien für ein ausgeprägtes Racial Profiling gibt, sind sich viele Polizeidienststellen und -vertreter dessen nicht bewusst oder leugnen dessen Existenz.« (ECRI 2020: 8) Trotz dieser Ergebnisse gab es in Deutschland – eine Ausnahme ist die Justizstudie von Glet (2010) – keine systematische Untersuchung zu Rassismus und rassistischer Polizeigewalt in Deutschland, wie es der Stephan Lawrence-Inquiry in Großbritannien ansatzweise entsprechen würde. Während der Amtszeit des Bundesministers des Inneren Seehofer (vgl. Die Zeit 2020) wurde nach bekannt gewordenen rassistischen Aussagen und Handlungen bei der Polizei über eine bundesweite Studie zu Polizei und Rassismus diskutiert, jedoch vom Minister abgesagt. Die aktuelle (2022) Regierung hat bisher ebenfalls keine entsprechende unabhängige Studie beauftragt.

Antimuslimischer Rassismus und Polizei

> »Antimuslimischer Rassismus bezeichnet eine Form von Rassismus, die sich gegen Muslim*innen sowie Menschen richtet, die als Muslim*innen wahrgenommen werden. Dabei spielt es keine Rolle, ob sie tatsächlich muslimisch sind oder sich als gläubig beschreiben.« (Mediendienst Integration 2021: 3)

Zu Polizei und antimuslimischen Rassismus gibt es einige Untersuchungen: Die European Union Agency for Fundamental Rights (FRA) hat u.a. 2018 in der EU-MIDIS II-Studie Zahlen zu Minderheiten und Diskriminierung erhoben. Der Bericht »wertet die Antworten von 10.527 Befragten in fünfzehn EU-Mitgliedstaaten aus, die sich bei der Frage nach ihrer Religion selbst als ›Muslima‹ oder ›Muslim‹ bezeichnet haben.

Zentrale Ergebnisse sind:

- Fast jede*r dritte muslimische Befragte gibt an, bei der Arbeitsplatzsuche diskriminiert worden zu sein.
- Jede*r vierte muslimische Befragte erlebte Belästigungen aufgrund der ethnischen Herkunft bzw. des Migrationshintergrundes.
- Jede*r dritte muslimische Befragte gab an, aufgrund des sichtbaren Tragens religiöser Symbole diskriminiert, belästigt oder von der Polizei kontrolliert worden zu sein.« (Mediendienst Integration 2021: 8; vgl. auch FRA 2018)

Attia und Keskinkiliç benennen Sicherheitsdiskurse in Verbindung mit Terrorbekämpfung, welche im Ergebnis antimuslimisch-rassistische Handlungspraxen und Diskurse zur Folge haben (Attia/Keskinkiliç 2021), dies gilt auch für die Polizei. Kemme, Essien und Stelter arbeiten durch Befragung von Polizist*innen (Berufsanfänger*innen und berufserfahrene Polizist*innen) heraus, dass negative Erfahrungen mit als muslimisch angesehen Personen im polizeilichen Berufsalltag negative antimuslimische Stereotypen-Entwicklung verstärken, während positive private Begegnungen der Polizist*innen mit als muslimisch angesehen Personen mit positiven Bildern von Muslim*innen korrelieren (vgl. Kemme u.a. 2020: 144). Aufgrund gesellschaftlicher und polizeilicher antimuslimisch-rassistischer Stereotype entstand und verfestigt(e) sich die polizeiliche Alltagsroutine, migrantisierte, als muslimisch oder als Schwarz angesehene Personen primär als potentielle Straftäter*innen anzusehen, zu verdächtigen, zu kontrollieren und festzunehmen.

> »Als potenziell Illegale und Nichtzugehörige wird ihnen mit gesonderten Sicherheits-, Überwachungs- und Kontrolltechniken begegnet. Ein solches selektives polizeiliches Handeln führt letztlich dazu, dass People of Color und Schwarze beständig als Fremde markiert, rassifiziert und aus einer als homogen vorgestellten Gemeinschaft herausdekliniert werden.« (Sabel/Karadeniz 2022)

Die polizeiliche Othering-Praxis und antimuslimisch-rassistische Praxis ist konform mit gesellschaftlich-rassialisierenden Wir-und-Sie-Vorstellungen sowie antimuslimischen Sicherheitsdiskursen und politischen Ermittlungsvorgaben gegen islamistischen Terror (vgl. Attia/Keskinkiliç 2021). Als Effekt werden natio-ethno-kulturell-religiös-rassialisierende Zugehörigkeitsordnungen (vgl. Melter 2021) verfestigt, zu Lasten der als migrantisch, muslimisch und als Schwarz kategorisierten Personen (vgl. Glet 2010; KOP 2014 a; 2014 b; Each One Teach One 2020). Die als *weiß*, christlich und deutsch angesehenen

Personen werden somit systematisch bevorzugt, da sie sich ungehindert und unter Ausschluss/Behinderung der zu »Anderen« gemachten Personen frei bewegen und entfalten können.

Aktuelle Forderungen zur Untersuchung rassistischer Polizeigewalt

Eine zentrale Forderung ist das Zuhören, Zur-Kenntnis-Nehmen und die Unterstützung sowie das Empowern der Personen, die rassistisch durch die Polizei angegriffen werden.

> »Neben der Dokumentation macht die Unterstützung der Betroffenen einen wesentlichen Teil kritischer Arbeit gegen rassistisches Polizieren aus. Mit Betroffenen eine Möglichkeit und einen Raum zu schaffen, in dem sie ihre Erfahrungen teilen können, wenn sie das möchten, mit ihnen zu besprechen, wie dagegen vorgegangen werden kann und ihnen zuzuhören, ist grundlegend für die betroffenenorientierte Arbeit gegen Racial Profiling.« (Thompson 2018:7)

Zudem werden die Sensibilisierung *weißer* Menschen durch eigene Forschungen, Berichte und Interviews, Statements und Kampagnen sowie kritische Beobachtung von racial profiling durch die Polizei gefordert (vgl. ebd.).

*Eine weitere zentrale Forderung vieler Forscher*innen, Initiativen und Organisationen sind unabhängige Forschungen und Untersuchungskommissionen.*

> »Die Polizei des Bundes und der Länder sollten eine Studie zum Racial Profiling in Auftrag geben und sich an dieser mit dem Ziel beteiligen, diese Form des institutionalisierten Rassismus zu beenden.« (ECRI 2020: 9)

Diese Forderung wird auch von Amnesty International geteilt (vgl. Amnesty International 2018; Amnesty International 2021). Vanessa E. Thompson nennt eine Liste der Forderungen im Kontext von Polizei, Justiz und Rassismus:

> »Abschaffung der grund- und menschenrechtsverletzenden sogenannten verdachts- und ereignisunabhängigen Kontrollen, [...] Aufnahme von Spezifikationen rassistischer Diskriminierungstatbestände in Antidiskriminierungsgesetze, [...] rassismuskritische Schulungen und grundlegenden Sensibilisierungen in der Polizeiausbildung, Kennzeichnungspflicht für Polizeibeamt*innen [...], unabhängige Melde-, Untersuchungs- und Beschwer-

> deinstanzen, welche eine demokratische Kontrolle der Polizei ermöglichen könnten« (Thompson 2018: 8).

Die Forderung nach unabhängigen Untersuchungen und Kommissionen unterstützen auch Hunold und Wegner:

> »Auffällig ist dabei, dass Gegner*innen entsprechender Studien denjenigen, die wissenschaftliche Untersuchungen befürworten, unterstellen, sie würden der Polizei gegenüber einen Generalverdacht aussprechen. Forschung hat jedoch in der Regel das gegenteilige Ziel: Sie dient dazu, zu vorurteilsfreien und differenzierten Ergebnissen zu kommen. Die Möglichkeit, den Diskurs zu versachlichen und auf eine empirisch-wissenschaftliche Informationsbasis zu stellen, bietet daher auch für die Polizei eine Chance: Denn extremistische Einstellungen sind eine Gefahr für den Rechtsstaat, insbesondere dann, wenn sich entsprechende Einstellungsmuster in mit Macht ausgestatteten Institutionen manifestieren.« (Hunold/Wegner 2020)

Notwendig braucht es für Deutschland eine bundesweite unabhängige Untersuchungskommission, eine Oury-Jalloh-Kommission oder Mouhamed Lamin Dramé-Kommission, die ethnisierende, kulturalisierende und religionsbezogene und rassialisierende Diskriminierung und den institutionellen Rassismus in Behörden in Deutschland systematisch untersucht, Gegenstrategien darlegt und deren Umsetzung überwacht bzw. deren Nicht-Umsetzung sanktioniert (vgl. Migrationsrat Berlin-Brandenburg 2011).

Konkret müssen Unabhängige Kommissionen zentral auch alle Todesfälle, welche die Initiative Death in Custody (2022) auflistet, anhand aller Polizei- und Ermittlungsakten sowie weiterer eigener Recherchen untersuchen. Der Verdacht rassistischer Tötungen braucht eine unabhängige empirische Klärung.

Aktuelle Forderungen zur Untersuchung der Tötung von Mouhamed Lamin Dramé

Aufgrund der vielen Belege für unprofessionelle, unverhältnismäßige und gesetzwidrige Handlungen bei der Tötung von Mouhamed Lamin Dramé ist die Forderung einer Unabhängigen Untersuchungskommission drängender denn je, um zum einen den Tathergang differenziert und aus vielen Perspektiven (nicht nur von Polizist*innen, sondern auch von anderen Zeug*innen!) zu rekonstruieren. Zum anderen stellen sich aber auch vergleichende Fragen, wie

mit anderen Bürger*innen im Falle von vermuteter Suizidalität und Polizeieinsätzen umgegangen wurde. Dies sind Fragen, die anhand von Einsatzakten anderer Fälle zu klären sind:

Wie viele Polizist*innen wurden in den letzten drei Jahren bei Polizeieinsätzen mit vermuteter Suizidalität jeweils eingesetzt?

In welchen Fällen wurde ein Maschinengewehr aus den Einsatzfahrzeugen an den konkreten Einsatzort, wo mit der suizidgefährdeten Person interagiert wurde, mitgenommen? Erfolgte ein Schießbefehl (auch im Fall der Tötung von Mouhamed Lamin Dramé), bevor Schusswaffen eingesetzt wurden?

Wurden statistisch überproportional Maschinengewehre zum Einsatzort mitgeführt, wenn die Beteiligten als muslimisch, als »ausländisch«, als BIPoC kategorisiert wurden? In welchen Fällen wurden Pfefferspray und Taser eingesetzt [statistische Auflistung nach (vermuteter) Staatsangehörigkeit, ethnisch/rassialisierenden Einteilungen und (vermuteter) Religionszugehörigkeit]?

Einzufordern ist, dass Politik und Polizei den Tod von Mouhamed Lamin Dramé aufklären. Dies wird nur bei der Einrichtung einer unabhängigen Untersuchungskommission seines Todes erfolgen (vgl. Petition 2022).

Fazit und Ausblick

Mouhamed Lamin Dramé wurde, darauf weisen alle vorliegenden Belege hin, von der Polizei erschossen, ohne Not, als Teil unprofessionellen, unangemessenen, gesetzwidrigen Handelns. Der Tod von Mouhamed Lamin Dramé ist kein Einzelfall. Es besteht der Verdacht von vielfachen Tötungen in Verbindung mit institutionellem Rassismus bei der Polizei. Die Tötungen müssen untersucht werden. Zudem muss allgemein eine bundesweite unabhängige Studie zu Racial Profiling und Rassismus bei Bundesgrenzschutz und Polizei in Deutschland durchgeführt werden. Eine zentrale Studie zur Erforschung der Perspektiven der durch Polizeigewalt angegriffenen Personen, der Opfer von Polizeigewalt, muss erfolgen, unter Berücksichtigung der bisherigen Studien in diesem Feld. Zudem braucht es systematische beraterische und therapeutische Angebote für die Opfer von Polizeigewalt.

Die Polizei hat ein Rassismusproblem, genauso wie die gesamte Gesellschaft und alle Institutionen in Deutschland. Es muss der Anspruch einer menschenrechtsorientierten und demokratischen Gesellschaft und ihrer Institutionen sein, das Rassismusproblem anzugehen.

Literaturverzeichnis

Abdul-Rahman, Laila/Espín Grau, Hannah & Tobian Singelnstein (2019): Die empirische Untersuchung von übermäßiger Polizeigewalt in Deutschland. Methodik, Umsetzung und Herausforderungen des Forschungsprojekts, in: KviAPol: Kriminologie: Das Online-Journal Criminology: The Online Journal, 1(2). Bochum, S. 231–249. Verfügbar unter: https://doi.org/10.18716/ojs/krimoj/2019.2. (Zugriff: 12.12.2022).

Abdul-Rahman, Laila/Espín Grau, Hannah & Tobias Singelnstein (2020a): Zwischenbericht zum Forschungsprojekt, Körperverletzung im Amt durch Polizeibeamt*innen, in: KviAPol: Polizeiliche Gewaltanwendungen aus Sicht der Betroffenen. 2. Auflage, 26. Oktober 2020. Bochum, 26. Oktober 2020. Verfügbar unter: https://kviapol.rub.de/index.php/inhalte/zwischenbericht (Zugriff: 05.09.2022).

Abdul-Rahman, Laila/Espín Grau, Hannah & Tobias Singelnstein (2020b): Zweiter Zwischenbericht zum Forschungsprojekt. Körperverletzung im Amt durch Polizeibeamt*innen«, in: KviAPol: Rassismus und Diskriminierungserfahrungen im Kontext polizeilicher Gewaltausübung, 11. November 2020. Bochum. Verfügbar unter: https://kviapol.rub.de/index.php/inhalte/zweiter-zwischenbericht (Zugriff: 05.09.2022).

Adler, Jamila/Digoh, Laura & Hadija Haruna-Oelker (2016): Racial Profiling. Eine Menschenrechtswidrige Praxis, in: Bergold-Caldwell, Denise et al. (Hg.): Spiegelblicke. Berlin: Orlanda, S. 251–254.

Amnesty International (2018): Unabhängige Untersuchungsmechanismen in Fällen von rechtswidriger Polizeigewalt in Deutschland. Positionspapiere, 21. September 2018. Berlin. Verfügbar unter: https://www.amnesty.de/informieren/positionspapiere/deutschland-amnesty-positionspapier-zu-unabhaengigen (Zugriff: 12.12.2022).

Amnesty International (2021): Polizei. Einsatzbereit gegen Rassismus? Sechs Schritte hin zu einer rechtsstaatlichen Polizei, die alle Menschen schützt. Frankfurt a.M. Verfügbar unter: https://www.amnesty.de/informieren/aktuell/deutschland-sechs-forderungen-antirassismus-in-polizeiarbeit (Zugriff: 05.09.2022).

Antirassismus-Büro Bremen (1997): Sie behandeln uns wie Tiere. Rassismus bei Polizei und Justiz in Deutschland. Göttingen: Verlag Schwarze Risse.

Antirassistische Initiative Berlin (2022): Bundesdeutsche Flüchtlingspolitik und ihre tödlichen Folgen. Berlin. Verfügbar unter: https://www.ari-dok.org/dokumentation (Zugriff: 07.09.2022).

Attia, Iman/Keskinkiliç, Ozan Zakariya (2021): Der antimuslimische Rassismus und sein Sicherheitsdiskurs, in: Iman Attia/Keskinkiliç, Ozan Zakariya & Büsra Okcu (Hg.): Muslimischsein im Sicherheitsdiskurs. Bielefeld: transcript, S. 13–28. Verfügbar unter: https://www.transcript-verlag.de/media/pdf/ae/dc/38/oa9783839457115.pdf (Zugriff: 12.12.2022).

Black Community Hamburg (2022): Mouhamed Lamin Dramé – mit Tränengas und Taser gefoltert und dann von der Dortmunder Polizei erschossen. Stellungnahme vom 14.08.2022. Verfügbar unter: https://blackcommunityhamburg.blackblogs.org/2022/08/14/stellungnahme-mouhamed-lamin-drame.de (Zugriff: 04.09.2022).

Bundestag (2013): Abschlussbericht NSU-Untersuchungsausschuss. Berlin. Verfügbar unter: http://dip21.bundestag.de/dip21/btd/17/146/1714600.pdf) (Zugriff: 20.07.2016).

Bünger, Iris (2002): Der Macpherson-Report. Grundlage zur Entwicklung von Instrumenten gegen den institutionellen Rassismus in Großbritannien, in: Jäger, Margarete/Kauffmann, Heiko (Hg.): Leben unter Vorbehalt. Institutioneller Rassismus in Deutschland. Institut für Sprach- und Sozialforschung. Duisburg: Unrast, S. 239–254.

Cremer, Hendrik (2013): Racial Profiling. Menschenrechtswidrige Personenkontrollen nach § 22 Abs. 1 a Bundespolizeigesetz. Empfehlungen an den Gesetzgeber, Gerichte und Polizei. Verfügbar unter: https://www.institut-fuer-menschenrechte.de/fileadmin/Redaktion/Publikationen/Racial_Profiling_Menschenrechtswidrige_Personenkontrollen_nach_Bundespolizeigesetz.pdf (Zugriff: 12.12.2022).

Der Focus (2022): Neue Ermittlungen zu Fall in Dortmund. 16-Jähriger erschossen: Vorwürfe gegen Polizisten schwerer als bisher bekannt. München. Verfügbar unter: https://www.focus.de/politik/deutschland/16-jaehriger-von-polizisten-erschossen-todeschuetzen-von-dortmund-drohen-jetzt-ermittlungen-wegen-totschlags_id_138849299.html (Zugriff: 05.09.2022).

Der SPIEGEL (2022): Todesschüsse in Dortmund. Staatsanwaltschaft weitet Ermittlungen gegen Polizisten aus. Hamburg. Verfügbar unter: https://www.spiegel.de/panorama/toter-nach-polizeieinsatz-in-dortmund-ermittelt-wird-jetzt-gegen-fuenf-polizisten-a-9d5aa58d-6eb7-4958-a6f5-6710243255fd (Zugriff: 05.09.2022).

Deutsches Zentrum für Integrations- und Migrationsforschung (DeZIM) (2022): Nationaler Diskriminierungs- und Rassismus-Monitor. Auftaktstudie zum Nationalen Diskriminierungs- und Rassismusmonitor

(NaDiRa) des Deutschen Zentrums für Integrations- und Migrationsforschung (DeZIM). Berlin.

Each One Teach One (EOTO) e.V. (2020): Afrozensus. Berlin. Verfügbar unter: https://afrozensus.de/reports/2020/#main (Zugriff: 12.12.2022).

ECRI (2020): ECRI Bericht über Deutschland (sechste Prüfungsrunde). Council of Europe. Verfügbar unter: https://rm.coe.int/ecri-report-on-germany-sixth-monitoring-cycle-german-translation-/16809ce4c0 (Zugriff: 06.09.2022).

El Tayeb, Fatima (2001): Schwarze Deutsche. Der Diskurs um »Rasse« und nationale Identität 1890–1933. Frankfurt a.M.: Campus Verlag.

European Agency for Fundamental Rights (FRA) (2018): EU-MIDIS II. Zweite Erhebung der Europäischen Union zu Minderheiten und Diskriminierung. Muslimas und Muslime – ausgewählte Ergebnisse. Luxemburg.

Frankfurter Rundschau (2020). Verfügbar unter: https://www.fr.de/frankfurt/polizeigewalt-frankfurt-anzeige-polizei-video-twitter-schlaege-90025717.html (Zugriff: 04.09.2022).

Glet, Alke (2010): Sozialkonstruktion und strafrechtliche Verfolgung von Hasskrimininalität in Deutschland. Eine empirische Untersuchung polizeilicher und justizieller Definitions- und Selektionsprozesse bei der Bearbeitung vorurteilsmotivierter Straftaten. Berlin: Duncker & Humblot.

Graevskaia, Alexandra (2022): Institutioneller Rassismus in der Polizei. Rassistisches Wissen und seine Nutzung. Unter Mitarbeit von Tim Handick. NaDiRa Working Papers 4. Berlin: Deutsches Zentrum für Integrations- und Migrationsforschung (DeZIM).

Hall, Lucy (2020): Auseinandersetzungen mit dem deutschen Kolonialismus in Tansania. Bonn: socialnet Materialien. Veröffentlicht am: 07.05.2020. Verfügbar unter: https://www.socialnet.de/materialien/29047.php (Zugriff: 06.09.2022).

Heidelmann, Dirk (2020): Wir sind doch die Guten! Zur Kritikfähigkeit der Polizei am Beispiel der aktuellen Diskussion um eine Studie zum Rassismus innerhalb der Polizei.

Hunold, Daniela/Wegner, Maren (2020): Polizei und Rassismus. Zum Stand der Forschung, in: Aus Politik und Zeitgeschichte (APuZ). Bundeszentrale für politische Bildung.

Kemme, Stefanie/Essien, Iniobong & Marleen Stelter (2021): Antimuslimische Einstellungen in der Polizei? Der Zusammenhang von Kontakthäufigkeit und -qualität mit Vorurteilen und Stereotypen gegenüber Muslimen. Monatsschrift für Kriminologie und Strafrechtsreform, vol. 103 (2),

2020, S. 129–149. Verfügbar unter: https://doi.org/10.1515/mks-2020-2048 (Zugriff: 15.12.2022).

KOP (2014a): If you see something – say something. Racial Profiling als Prinzip rassistischer Polizeigewalt, in: Migrationsrat Berlin-Brandenburg e.V. Leben nach Migration, Newsletter 1, 2014.

KOP (2014b): Chronik rassistisch motivierter Polizeivorfälle für Berlin in den Jahren von 2000 bis 2014. Verfügbar unter: https://www.kop-berlin.de/files/documents/chronik.pdf (Zugriff: 19.04.2014).

Kraske, Marion (2012): Das Kartell der Verharmloser. Wie deutsche Behörden systematisch rechtsextremen Alltagsterror bagatellisieren. Berlin, Amadeu-Antonio-Stiftung. Verfügbar unter: https://www.amadeu-antonio-stiftung.de/w/files/pdfs/kartell-internet.pdf (Zugriff: 12.12.22).

Leitlein, Hannes (2020): Bundesinnenministerium sagt Studie zu Rassismus bei der Polizei ab. Hamburg: ZEIT. Verfügbar unter: https://www.zeit.de/gesellschaft/zeitgeschehen/2020-07/racial-profiling-studie-polizei-abgesagt-justizministerium-horst-seehofer (Zugriff: 15.12.2022).

Lindemann, Sulaika/Schmitt, Lina & KOP (2020): Rassistische Polizeigewalt in Deutschland. Berlin. Verfügbar unter: https://heimatkunde.boell.de/de/2020/09/08/rassistische-polizeigewalt-deutschland (Zugriff: 06.09.2022).

Macpherson, William (1999): Report of the Stephen Lawrence inquiry. Verfügbar unter: https://www.archive.official-documents.co.uk/document/cm42/4262/4262.htm (Zugriff: 10.06.2015).

Mansouri, Malika (2021): Mit Recht oder trotz Recht gegen Rassismus? Antidiskriminierungsrecht – in, für und durch die Soziale Arbeit, in: Melter, Claus (Hg.): Diskriminierungs- und rassismuskritische Soziale Arbeit und Bildung. Weinheim u.a.: Beltz, S. 63–79.

Mediendienst Integration (2021): Antimuslimischer Rassismus in Deutschland. Zahlen und Fakten, Infopapier. Berlin.

Melter, Claus (2006): Rassismuserfahrungen in der Jugendhilfe. Eine empirische Studie zu Kommunikationspraxen in der Sozialen Arbeit. Münster u.a.: Waxmann.

Melter, Claus (2016): Koloniale, nationalsozialistische und aktuelle rassistische Kontinuitäten in Gesetzgebung und der Polizei am Beispiel von Schwarzen Deutschen, Roma und Sinti, in: Fereidooni, Karim/El, Meral (Hg.): Rassismuskritik und Widerstandsformen. (Inter)national vergleichende Formen von Rassismus und Widerstand, S. 589–612. Wiesbaden: Springer VS.

Melter, Claus (2021): Nationalistisch-rassistische Ruhe-im-Karton-Pädagogik oder menschenrechtsorientierte Soziale Arbeit und Bildung? Einlei-

tung zur zweiten Auflage 2021, in: Melter, Claus (Hg.): Diskriminierungs- und rassismuskritische Soziale Arbeit und Bildung. Weinheim u.a.: Beltz, S. 24–41.

Migrant Support Network Initiative Matiullah (2022). Verfügbar unter: https://migrant-support.com/initiative-matiullah/ (Zugriff: 05.09.2022).

Migrationsrat Berlin-Brandenburg e.V. (2011): Institutioneller Rassismus. Ein Plädoyer für deutschlandweite Aktionspläne gegen Rassismus und ethnische Diskriminierung. Verfügbar unter: https://https://www.migrationsrat.de/wp-content/uploads/2018/11/LAPgR_Brosch%C3%BCre.pdf (Zugriff: 15.12.2022).

Mwilima, Harrison (2021): NS-Gedenken. Die vergessenen schwarzen Opfer der Nationalsozialisten. Deutsche Welle. Verfügbar unter: https://www.dw.com/de/stolpersteine-schwarze-ns-opfer/a-59107306 (Zugriff: 05.09.2022).

Nehisi-Coates, Tah (2015): Between me and the world. Bowker Books in Print.

Petition (2022): Unabhängige Untersuchungskommission zum Tod von Mouhamed D. durch die Polizei. Verfügbar unter: https://www.change.org/p/unabh%C3%A4ngige-untersuchungskommission-zum-tod-von-mouhamed-d-durch-die-polizei (Zugriff: 06.09.2022).

Prasad, Nivedita (Hg.) (2018): Soziale Arbeit mit Geflüchteten. Rassismuskritisch, professionell, menschenrechtsorientiert. Opladen/Toronto: Verlag Barbara Budrich.

Rinn, Moritz/Wehrheim, Jan & Lena Wiese (2020): Kein Einzelfall. Über den Tod von Adel B., der während eines Polizeieinsatzes in Essen-Altendorf erschossen wurde, in: Zeitschrift Suburban. Verfügbar unter: https://kop-berlin.de/beitrag/kein-einzelfall-uber-den-tod-von-adel-b-der-wahrend-eines-polizeieinsatzes-in-essen-altendorf-erschossen-wurde (Zugriff: 05.09.2022).

Rommelspacher, Birgit (2011): Was ist eigentlich Rassismus?, in: Melter, Claus/Mecheril, Paul (Hg.): Rassismuskritik Band I. Rassismustheorie und -forschung. (2. Aufl., S. 25–38). Wochenschau Verlag, S. 25–38.

Rote Fahne (2022): Beim tödlichen Polizeieinsatz haben Beamte die mutmaßliche Gefahr erst geschaffen! Dortmund. Verfügbar unter: https://www.rf-news.de/2022/kw35/beim-toedlichen-polizeieinsatz-sollen-beamte-die-mutmassliche-gefahr-erst-geschaffen-haben (Zugriff: 05.09.2022).

Sabel, Anna/Karadeniz, Özcan (2022): Ein weißes »wir«, seine Polizei und deren weißes »wir«. Polizeiliche Praxen und ihre Wirkung auf Zugehörigkeitsordnungen, in: Hunold, Daniela/Singelstein, Tobias (Hg.): Polizei und

Rassismus. Eine wissenschaftliche Bestandsaufnahme. Wiesbaden: Springer VS.

Singelnstein, Tobias (2013): Körperverletzung im Amt durch Polizisten und die Erledigungspraxis der Staatsanwaltschaften – aus empirischer und strafprozessualer Sicht. Neue Kriminalpolitik, S. 15–27.

STATISTA 2022. Verfügbar unter: https://de.statista.com/infografik/24691/anzahl-der-erledigten-ermittlungsverfahren-strafverfahren-gegen-polizeibedienstete/ (Zugriff: 05.09.2022).

Strauß, Daniel (Hg.) (2011): Studie zur aktuellen Bildungssituation deutscher Sinti und Roma. Dokumentation und Forschungsbericht. Marburg: RomnoKher. Verfügbar unter: https://mediendienst-integration.de/fileadmin/Dateien/2011_Strauss_Studie_Sinti_Bildung.pdf (Zugriff: 15.12.2022).

Süddeutsche Zeitung (2014): Brechmitteleinsatz in Bremen: Entschuldigung. Verantwortung. Ich. München. Verfügbar unter: https://www.sueddeutsche.de/panorama/brechmitteleinsatz-in-bremen-entschuldigung-verantwortung-ich-1.1855916 (Zugriff 05.09.2022).

taz (2020): 24 Todesfälle. Wie fahrlässig handelte die Polizei? Berlin. Verfügbar unter: https://taz.de/24-Todesfaelle-in-Gewahrsam/!5700481/ (Zugriff: 08.09.2022).

Thompson, Vanessa E. (2018): Racial Profiling im Visier. Rassismus bei der Polizei, Folgen und Interventionsmöglichkeiten, in: Informations- und Dokumentationszentrum für Antirassismusarbeit e. V. (IDA): Vielfalt Mediathek. Düsseldorf.

t-online (2022): Polizeieinsatz in Dortmund. Justizminister weicht Kernfrage zu tödlichen Schüssen aus. Verfügbar unter: https://www.t-online.de/region/dortmund/id_100050154/toedliche-schuesse-der-polizei-in-dortmund-verhaeltnismaessig-justizminister-weicht-aus.html (Zugriff: 08.09.2022).

WDR (2022): Als Achidi John starb. Ein Brechmittel-Einsatz und seine Folgen. Düsseldorf. Verfügbar unter: https://www.ndr.de/geschichte/schauplaetze/Als-Achidi-John-starb-Ein-Brechmittel-Einsatz-und-seine-Folgen,brechmittel100.html (Zugriff: 05.09.2022).

Zick, Andreas/Küpper, Beate & Wilhelm Berghan et al. (2019): Verlorene Mitte – feindselige Zustände. Rechtsextreme Einstellungen in Deutschland 2018. Herausgegeben für die Friedich-Ebert-Stiftung von Franziska Schröter. Dietz Verlag.

Zimmerer, Jürgen (2022): Von Windhuk nach Auschwitz? Beiträge zum Verhältnis von Kolonialismus und Holocaust. Münster: Lit Verlag.

Ausblick

Blick zurück nach vorn

25 Jahre Kopftuchdiskurse als Ausdruck eines migrationsgesellschaftlichen Transformationsprozesses

Yasemin Karakaşoğlu

Vorbemerkung

Mitte September 2022 nimmt die »Sittenpolizei« des repressiven Mullah-Regimes im Iran Mahsa Amini in Teheran gewaltsam in Gewahrsam, da ihr Kopftuch nicht den islamischen Vorschriften entspreche, dort stirbt sie unter bisher noch ungeklärten Umständen. Mit ihren lautstarken Protesten gegen diese Gewalt und Willkür setzen sich tausende iranische Frauen der Gefahr aus, das gleiche Schicksal zu erleiden, wie Amini. Sie stehen an der Spitze umfassender Proteste gegen das Regime als solchem, gegen die Unterdrückung von Freiheit und Selbstbestimmung, an denen sich Männer wie Frauen gleichermaßen beteiligen. Ohne Zweifel steht bei diesen politischen Protesten das Kopftuch symbolhaft für die umfassende, alle – aber insbesondere Frauen betreffende – Unterdrückung und Freiheitsberaubung durch den sich islamisch legitimierenden und definierenden Staat, der aus dem Tragen des Kopftuches eine Staatsraison macht (Tagesschau 2022).

In einem völlig anderen historischen und geopolitischen Zusammenhang hat das Kopftuch eine gegenteilige Funktion und Symbolik entfaltet – die des Widerstands gegenüber Fremdherrschaft und Unterdrückung (vgl. von Braun/Mathes 2007: 319). Frantz Fanon verweist in seiner 2017 ins Deutsche (*Der Schleier)* übersetzten Schrift *L'Algerie se devoile* aus dem Jahr 1959 darauf, wie die Algerische Widerstandsbewegung den Schleier der Frauen ebenso wie die ›Entschleierung der Frauen‹ strategisch als Mittel gegen die Kolonialherren einsetzt und dabei deren kulturrassistischen Annahmen gegenüber dem Islam als subversives Mittel der Organisation des Widerstands benutzt (etwa

die Annahme, dass Frauen ohne Schleier westlich orientiert seien und daher auf der Seite Frankreichs stünden und die Annahme, dass eine verschleierte Frau keine eigene politische Meinung besäße und daher nicht verdächtig sei, Waffen zu tragen). Er betont die Wandelbarkeit des Schleiers als Symbol, das für die Kolonialherren gleichbedeutend ist mit der Unterdrückung der Frau durch den Islam, während es für die Kolonisierten für Fortbestand ihrer kulturellen Identität sowie – im Zuge der Unabhängigkeitskämpfe – für ihre Möglichkeit eines verdeckten Kampfes gegen die Kolonialmacht steht und beobachtet »im Verlauf der Kolonisierung in Algerien eine sehr konkrete, wahrnehmbare historische Dynamik des Schleiers.« (Fanon 2017: 66)

Das Kopftuch ist, wie diese Beispiele zeigen, nicht als ein Symbol mit eindeutiger religiöser oder politischer Botschaft zu verstehen. Es wird in unterschiedlichen historischen, geopolitischen und kulturellen Kontexten mit für den jeweiligen Zusammenhang als gültig erachtetem Sinn gefüllt (vgl. dazu Korteweg/Yurdakul 2016). Wessen Sinnzuschreibung sich jeweils durchsetzt, ist abhängig einerseits von den politischen Systemen, in denen die Diskurse eingebettet sind, und andererseits von den gesellschaftlichen Machtverhältnissen, in denen die Gegner*innen ebenso wie Befürworter*innen involviert sind. Eine weitere Dimension ist die sehr individuelle Bedeutungszuweisung durch seine Trägerin (z.B. nachgewiesen bei Şahin 2014).

Einleitung

Anders als in totalitären Regimen wie dem Iran oder den (ehemaligen) Kolonialstaaten gibt es in deliberativen Demokratien wie der Bundesrepublik Deutschland Mittel und Wege, über Artikulationen in verschiedenen Öffentlichkeiten sowie über die Anrufung des Rechts bislang als Minderheitsperspektiven und -ansprüche wahrgenommene gesellschaftlichen Positionen auf einer übergeordneten Bühne als (neue) Grundlagen des Miteinander zu verhandeln. Die damit einhergehenden, kontrovers geführten, öffentlichen Diskurse offenbaren tiefe Einsichten in die Rolle neuer gesellschaftlicher Akteur*innen in den Prozessen der Transformation der deutschen Gesellschaft von der Idee eines ethnisch homogenen, säkularen, gleichwohl ›christlich‹ geprägten Nationalstaats, hin zu einer in jeder Hinsicht pluralen Migrationsgesellschaft, in der Zugewanderte und ihre Nachkommen ihre aktive Mitwirkung an der Gestaltung und damit auch eine nachhaltige, alle einbeziehende Veränderung der Gesellschaft einfordern. Jungen Frauen, die als

kopftuchtragende Akademiker*innen ihre Stimmen ebenso verfassungsrechtlich fundiert und fachlich versiert, wie pädagogisch kompetent laut werden lassen, kommt in diesem Transformationsprozess – so die These, die diesen Beitrag leitet – eine zentrale Rolle zu.

Vor allem die im gesellschaftlichen Raum der Schule sichtbare Präsenz von kopftuchtragenden Muslim*innen ist seit über zwei Jahrzehnten wiederkehrender Anlass zur Befassung verschiedener Instanzen der Rechtsprechung, wobei dem Bundesverfassungsgericht hier eine maßgebliche Rolle zukommt. Darin spiegeln sich Irritationen zur Frage, wo im etablierten gesellschaftlichen Gefüge der Islam und die Muslim*innen ihren Platz finden können und sollen. Es spiegeln sich darin aber auch sehr grundlegende Suchbewegungen für Antworten auf die Fragen nach den Grundlagen des Zusammenlebens und der Weiterentwicklung einer Gesellschaft, die sich als säkular, pluralistisch und demokratisch-rechtstaatlich versteht (vgl. Hecker 2022). Sabine Berghahn (2017) sieht in dem Kopftuch, oder noch besser dem Diskurs über seine Legitimität auf dem Kopf der Lehrerin, eine »breite gesellschaftspolitische Projektionsfläche, bei der es nicht nur sachbezogen um die Kopfbedeckung der Lehrerin« (Berghahn 2017: 195) geht, sondern um ein ganzes Set an Ausdrucksformen muslimischer Frömmigkeit, die etablierte schulische Praktiken und Normalitätsvorstellungen zu irritieren scheinen, wie etwa das Gesuch um die Befreiung vom koedukativen Schwimm- oder Sexualkundeunterricht, um Gebetsmöglichkeiten in der Schule und die Frage der Verpflichtung zur Teilnahme an Klassenfahrten (vgl. dazu Karakaşoğlu-Aydın 1999). Die Debatten um das Kopftuch stehen, so Berghahn, deren Analyseperspektive ich mich hier anschließe, »für die tiefgreifenden Meinungsverschiedenheiten über den Umgang mit religiöser und kultureller Diversität, aber auch mit ethnisierter sozialer Ungleichheit in westlichen Einwanderungsgesellschaften« (Berghahn 2017: 193).

Das Kopftuch muslimischer Lehramtskandidat*innen und Lehrer*innen hat damit symbolhaft die Rolle des Kristallisationskerns des Diskurses um die Ausgestaltung der pluralistischen Migrationsgesellschaft übernommen – des Verständnisses von Säkularität auf der einen und des Stellenwerts (religiöser) Neutralität auf der anderen Seite, der notwendig zu zeigenden Toleranz gegenüber Ausdrucksformen von Religiosität sowie diesbezüglich legitimer Grenzen. Für die Schule etwa wird mit Verweis auf den ›Schulfrieden‹, den es zu wahren gelte, versucht eine Grenze zu setzen, der zufolge das Recht auf negative Religionsfreiheit der Schüler*innen Vorrang haben müsste gegenüber dem Recht auf positive Religionsfreiheit der Lehrerin (Hecker 2022:

107ff.). Mit Blick auf die Anrufung des Schreckensbildes einer Gefährdung des Schulfriedens durch sichtbare Religiosität ist auch heute noch m.E. dem Rechtswissenschaftler Anger zuzustimmen, der in seiner Befassung mit dem Sachverhalt betont: »Der Schulfrieden wird heute weniger durch religiöse Kleidung als vielmehr durch ganz andere Entwicklungen bedroht.« (Anger 2005: 66) Er bezieht sich hier auf die im internationalen Vergleich auffällig ungleichen Bildungschancen im deutschen Bildungssystem für Kinder und Jugendliche, gekoppelt an die miteinander verschränkt wirksam werdenden Differenzlinien soziale Schicht, »Migrationshintergrund« und Geschlecht, ein Befund, der durch das PISA-Monitoring seit 20 Jahren nahezu ungebrochen nachgewiesen wird (Weis et al. 2019: 158).

Wissenschaftliche Befunde

Parallel zu den in Deutschland vor allem juristisch geführten Diskursen (für eine Übersicht siehe Berghahn 2017; Hecker 2022) wurden in sozial- und erziehungswissenschaftlichen Studien über die letzten zwei Jahrzehnte immer wieder empirisch fundierte Einsichten in die Einstellungen und Lebenswelten von erwachsenen Muslim*innen, die ein Kopftuch tragen, erhoben (mit qualitativen Methoden: z.B. Klinkhammer 2000; Nökel 2001; Şahin 2014; mit quantitativen Methoden Jessen/von Wilamowitz-Moellendorff 2006; Statista 2020). Sie verweisen übereinstimmend darauf, dass mit dem Kopftuchtragen in erster Linie die Befolgung einer religiösen Vorschrift und tief empfundene Spiritualität verbunden ist. Weitaus überwiegend wird das Tragen des Kopftuches auf eine selbstbestimmte Entscheidung zurückgeführt. Eine erste Studie aus dem Jahr 1999, die explizit zur Zielgruppe der angehenden Lehrer*innen mit muslimischem Hintergrund und familiärer Herkunft aus der Türkei durchgeführt wurde, gab Einsichten in Dimensionen der Religiosität und kulturellen Identität der angehenden Lehrer*innen, in ihr berufliches Selbstverständnis als angehende Pädagog*innen und ihrer Einstellungen zu gesellschaftlicher Integration und Partizipation. Sie selbst sahen sich in erster Linie als Vermittler*innen von Fachwissen in ihren Unterrichtsfächern und darüber hinaus als Träger*innen bürgerlicher Individualrechte, die sich an die allgemeinen Grundsätze der Verfassung halten (vgl. Karakaşoğlu-Aydın 2000: 361 ff). Ihre religiöse Orientierung wollten sie von allen Beteiligten als zu akzeptierende persönliche Angelegenheit, als Anerkennung ihres individuellen Ausdrucks von religiöser

Identität geachtet wissen, die sie als einen möglichen und legitimen Ausdruck von vielen in einer multikulturellen Gesellschaft betrachteten (ebd.: 437).

Rückblick auf Rechtsprechung und Gesetzgebung

Im gleichen Jahr, als die Studie zu den Lehramtsstudentinnen mit und ohne Kopftuch durchgeführt wurde, begann in Baden-Württemberg Fereshta Ludin ihren ›Marsch‹ durch die bildungsadministrativen und juristischen Institutionen, um ihr Recht zunächst auf die Absolvierung ihres Referendariats, später auf die Übernahme in den Schuldienst einzuklagen. Damit wurde zum ersten Mal der Fall einer (angehenden) Lehrerin bekannt, der von den Verantwortlichen in der Bildungsadministration und -politik aufgrund ihres Kopftuches die Ausübung ihres in Deutschland erlernten Berufes verweigert wird und die ihr Recht auf Übernahme in den Schuldienst unter Beibehaltung der Praxis, ein muslimisches Kopftuch zu tragen, einklagt. Auch wenn es zu diesem Zeitpunkt vereinzelt bereits Lehrer*innen gab, die im Schuldienst ein Kopftuch trugen, so ist ihre Zahl insgesamt nicht bekannt. Ebenso unbekannt ist, wie viele Personen aufgrund von erfahrener Diskriminierung bereits auf dem Ausbildungsweg entschieden haben, das Kopftuch abzunehmen oder die berufliche Orientierung ganz zu wechseln (dokumentierte Erfahrungen mit Diskriminierung aufgrund des Kopftuches im schulischen Ausbildungsfeld des Lehramtes finden sich bei Karakaşoğlu/Wojciechowicz 2017 und Stošic/Rensch 2020).

In der Folge der islamistisch motivierten Attentate des 11. September 2001 wurde die Diskussion um die Frage, inwiefern ›der Islam‹ oder ›die Muslime‹ zu Deutschland gehörten, inwiefern der Islam demokratiefähig sei und inwiefern seine Grundlagen die Gleichheit der Geschlechter respektierten, gesellschaftlich äußerst konfrontativ geführt. Stellvertretend für eine das Kopftuch programmatisch dem Islamismus zuweisenden, feministisch begründeten Position sei hier etwa Alice Schwarzer zitiert, die in dem Vorwort zu dem von ihr herausgegebenen Buch *Die Gotteskrieger und die falsche Toleranz* (2002) feststellt: »Von Anfang an war das Kopftuch darum das Symbol, die Fahne des Feldzuges der Gotteskrieger. Am Kampf für das Kopftuch sind sie zu erkennen: die Islamisten und ihre, bestenfalls, naiven FreundInnen.« (Schwarzer 2002: 16) Und weiter stellt sie klar, »dass das Kopftuch alles andere ist als eine religiöse Sitte (schließlich leben Millionen gläubiger Musliminnen

ohne) oder Privatsache, sondern ein Politikum. Das Kopftuch ist die Flagge des islamischen Kreuzzuges.« (ebd.: 17)

Dermaßen kategorisch formulierte Argumentationslinien, die eine hohe mediale Aufmerksamkeit erhielten, rahmten auch den weiteren Verlauf des Verfahrens, das die Beteiligten 2003 bis zum Verfassungsgericht führte. Das entsprechende Urteil[1] mit den die gesellschaftliche Debatte widerspiegelnden, ausführlich dargelegten kontroversen Positionen (Mehrheits- und Minderheitsposition) der beiden ›Lager‹ der Bundesverfassungsrichter*innen gab in der Mehrheitsmeinung schließlich die Aufgabe, weitere Rechtssicherheit für alle Beteiligten im Umgang mit der Rechtmäßigkeit, als Lehrerin das muslimische Kopftuch in der Schule tragen zu dürfen, an die Länder zurück. Betont wurde zugleich, dass der Staat sich durch die Verbeamtung einer kopftuchtragenden Lehrerin deren mit dem Kopftuch verbundenen religiösen Aussagen nicht zu Eigen mache (Anger 2005: 54). Die Länder reagierten auf diese Aufforderung, eigene Gesetze zu erlassen, wenn sie Regelungsbedarf in dieser Sache sahen. Dies geschah mit der Folge, dass acht von 16 Bundesländern entsprechende Gesetze erließen, die die Einstellung kopftuchtragender Lehrerinnen an Schulen verhindern sollten. Einige deuteten die Vorgaben des BVerfG eher laizistisch mit der Betonung einer Verbannung aller sichtbaren religiösen Symbole am Körper von Lehrer*innen (etwa Berlin), andere – die explizite Aufforderung des Gerichts, alle religiösen Bekenntnisse gleich zu behandeln, ignorierend – verhängten ein grundsätzliches Verbot religiösweltanschaulich zu deutender Symbole mit Ausnahme der christlichen (etwa Nordrhein-Westfalen oder Bayern).

Es folgten 12 Jahre, die Sabine Berghahn (2017: 206) aufgrund der andauernden Rechtsunsicherheit für kopftuchtragende Lehrer*innen als ›bleierne Zeit‹ bezeichnet. Es waren Jahre, in denen es von der jeweiligen Auslegung des BVerfG-Urteils in den Landesgesetzen abhing, ob eine Lehramtsanwärterin mit Kopftuch Aussicht auf Einstellung hatte oder nicht (Hecker 2022: 64). Dabei wird bis heute in den schulischen Diskursen, in denen sich gegen das Kopftuchtragen bei Lehrer*innen ausgesprochen wird, kaum zur Kenntnis genommen, dass

a) die Befürwortung anti-demokratischer, anti-pluralistischer Ideen von Staat und Gesellschaft nicht einher gehen muss mit äußerlich sichtbaren Zeichen, und

1 BVerfG, 24.09.2003 – 2 BvR 1436/02.

b) es empirisch bislang keinen Beleg für einen Fall gegeben hat, in dem eine kopftuchtragende Lehrerin sich im Sinne religiöser Indoktrination von Schutzbefohlenen schuldig gemacht hätte.

Erst 2015 korrigierte das Bundesverfassungsgericht sein Urteil und erteilte damit allen Landesgesetzen, die mehr oder weniger mittelbar das Kopftuchtragen der muslimischen Lehrerin als potentiell den Schulfrieden gefährdend bewerteten und unterbinden wollten, eine Absage. Nur in einem individuell nachweisbaren, konkreten Fall des Verstoßes gegen religiös-weltanschauliche Neutralität und damit Gefährdung des Schulfriedens kann seitdem ein Kopftuchverbot oder eine andere Sanktionsform verhängt werden (Hecker 2022: 105).

Mit dem BVerfG-Urteil von 2015 ist klar, dass Erziehungs- und Bildungseinrichtungen sowie die in ihnen verantwortlich Handelnden aufgefordert sind, ihr bisheriges Verständnis von (religiösem) Pluralismus, Säkularität, Demokratie, und somit auch von Toleranz zu reflektieren. Strukturelle Ausschlussmechanismen müssen ebenso hinterfragt werden, wie benachteiligende, verandernde Handlungsroutinen im Umgang mit religiös-weltanschaulicher Pluralität in der Schule, und zwar sowohl im Klassen- wie auch im Lehrer*innenzimmer.

Konsequenzen

Wenn Politiker*innen und Pädagog*innen mit Bezug auf die notwendige Wahrung des sogenannten Schulfriedens immer wieder die Forderung nach einer eindeutigen und abschließenden Klärung der »Kopftuchfrage« laut werden lassen, die sie sich von einem klaren Gerichtsentscheid mit daraus abzuleitenden administrativ-praktischen Vorgaben wünschen, dann kann vermutet werden, dass sie darin einen Weg sehen, auch andere Fragen der Verhandlungen eines guten pluralistischen Miteinanders durch eine rechtliche Regelung im Sinne der Herstellung eines gesellschaftlichen Friedens zu beenden. Doch das entspricht weder dem Geist des Urteils noch dem Wesen von politischen Öffentlichkeiten postmoderner Gesellschaften. In diesen kann »niemand mit seiner Wahrheit alle anderen ausser Kraft setzen […] Daher gibt es nur einen Kampf der Meinungen und das Regulativ ist Lernfähigkeit.« (Oelkers 2020: 146) Der Schule kommt hier als Ort der Entwicklung dieser Lernfähigkeit eine hervorgehobene Rolle zu.

Tatsächlich ist es auch mit dem Urteil von 2015 noch nicht gelungen, für die Betroffenen die erforderliche Klarheit und Handlungssicherheit herzustellen, die den Debatten über das Kopftuch der Lehrerin ein Ende gesetzt hätten. Die jüngsten Diskurse zur sogenannten Neutralität von Beamt*innen und das aktuelle »Gesetz zur Regelung des Erscheinungsbildes von Beamtinnen und Beamten«[2] erweisen auf die fortbestehenden Irritationen im Feld trotz jahrelangen Austausches der Argumente in den Kopftuchdiskursen und der Revision des BVerfG-Urteils von 2003. Im Rahmen der Neuregelung des §61 Abs. 2 des Bundesbeamtengesetztes (BBG) durch einen Zusatz können nun »religiös und weltanschaulich konnotierte Merkmale des Erscheinungsbildes« eingeschränkt oder untersagt werden, »wenn sie objektiv geeignet sind, das Vertrauen in die neutrale Amtsführung der Beamtin oder des Beamten zu beeinträchtigen«. Auch wenn sich der Entstehungsanlass auf einen völlig anderen Sachverhalt bezieht, nämlich die nach außen sichtbaren, verfassungsfeindlichen, neo-nazistischen Tattoos eines Polizisten, so hat der erwähnte Bezug auch zu religiös konnotierten Merkmalen zu weitreichender Verunsicherung bei kopftuchtragenden Muslim*innen (und auch bei Kippa tragenden Juden), die Berufe mit Beamtenstatus bekleiden bzw. ergreifen wollen, geführt. Denn mit eben diesem nebulösen Verweis auf »religiös konnotierte Merkmale« muss bei den betroffenen Lehramtsanwärter*innen und Lehrer*innen erneut die Vermutung aufkommen, dass sie von der Reichweite der Regelung erfasst werden könnten, denn eine Klarstellung, dass sich die Neuregelung des Gesetzes »in erster Linie auf die hoheitliche Staatsverwaltung bezieht [...] ist allerdings nur sehr versteckt in der Gesetzesbegründung zu finden« (Hecker 2022: 183).

Schule als unter besonderer öffentlicher Beobachtung stehender, Religionen nicht ausschließender Ort

Es ist sicher kein Zufall, wenn das Kopftuch in den vergangenen 25 Jahren zu einer Art ›Evergreen‹ in den Auseinandersetzungen über die Legitimität, Bedeutung und Sichtbarkeit religiöser Symbole im spezifischen gesellschaftlichen Funktionsbereich Schule geworden ist. Dieser steht unter besonderer öffentlicher Beobachtung, denn die individuelle Erfahrung mit dieser Institution, über die in der Regel jede*r mindestens als (ehemalige*r) Schüler*in

2 BGBl. I 2021, S. 2250.

Bescheid zu wissen glaubt, spielt hier eine wichtige Rolle. Jedes Mitglied der Gesellschaft ist gleichsam ›Expert*in‹ dieser Institution und sieht sich als kompetente, weil persönlich erfahrene Diskutant*in in Angelegenheiten von Schule. Daraus leiten sich individuell unterschiedliche, doch meist recht klare Vorstellungen davon ab, wie Schule, Schüler*innen und Lehrer*innen ›richtig‹ zu funktionieren haben, was ihr Auftrag, ihre Aufgaben sind, wo aber diesem auch Grenzen (etwa durch die Berücksichtigung der Erziehungspartnerschaft mit den Eltern) zu setzen sind. Zugleich wird in dieser für ihr Fortbestehen zentralen gesellschaftlichen Institution über die Fächerauswahl, die inhaltliche Ausgestaltung der Curricula, die pädagogische Grundkonzeption und die Verwendung von Lehrmaterial ein nationalstaatlich konnotiertes, an der Identifikation mit ihm ausgerichtetes Bildungsprogramm umgesetzt, das Bildungsgrundlagen mit dem Ziel vermitteln soll, gebildete, mündige Bürger*innen zu erziehen, die am politischen, kulturellen, sozialen und wirtschaftlichen Leben partizipieren und dieses mitausgestalten.

Es ist ebendiese normativ hoch aufgeladene, komplexe Aufgabe der Vermittlung von Bildung und Erziehung an künftige Generationen und ihr Pflichtcharakter, der Schule die besondere öffentliche Aufmerksamkeit zuteilwerden lässt und sie zu einem durchaus auch emotional besetzten Feld macht, in dem die Frage nach legitimen und illegitimen Ausdrücken natio-ethno-kultureller, insbesondere religiöser Zugehörigkeiten in besonderer Weise gestellt und zum Verhandlungsgegenstand wird. Anlässlich der wiederholt aufgeworfenen Frage nach der Legitimität von sichtbaren Ausdrucksformen muslimischer Religiosität in Schule, wird immer wieder auch die grundsätzliche Frage gestellt, ob Schule nicht ein religionsfreier Raum sein sollte. Tatsächlich betont der Jurist Anger auf der Basis des Art.7 GG jedoch, »dass in der Schule für Religiosität Raum ist. Mit der Garantie des Religionsunterrichts in Abs. 3 Satz 1 sowie der inzidenten Anerkennung öffentlicher Bekenntnisschulen in Abs. 5 kommt dort eine Offen- und Unbefangenheit gegenüber dem Religiösen zum Ausdruck, die sehr viel ausgeprägter ist als in anderen staatlichen Bereichen.« (Anger 2005: 54) Mit Blick auf die Frage, welchen Umgang der säkulare Staat zukünftig in Schule mit religiöser Pluralität, auch ausgedrückt in der sichtbaren Bekenntnisäußerung von Lehrer*innen entwickeln will, gibt er zu bedenken:

> »Entscheidet sich der Gesetzgeber für eine »verdrängende« Regelung, die religiöse Lebensäußerungen von Lehrern mehr als bisher aus der Schule ausschließt, ist damit zugleich eine neue Ausgestaltung des Neutralitätsprin-

> zips in der öffentlichen Schule verbunden. Dessen sollte er sich bewusst sein. Die hierüber zu führende Diskussion steht in Deutschland – anders als in Frankreich – erst am Anfang. […] Nicht anders als in Frankreich ist die entscheidende Frage aber doch, welche Form der Neutralität die Integration verschiedener religiöser Gruppen in das eine staatliche Gemeinwesen am meisten fördert. Es geht um die für die Integrationsaufgabe zu wählende Neutralitätsform und Grundrechtspolitik.« (Anger 2005: 65)

Tatsächlich haben sich die Grundlagen des Zusammenlebens in den vergangenen 25 Jahren in migrationsgesellschaftlicher Perspektive und damit auch im Hinblick auf die religiös plurale Zusammensetzung der Gesellschaft in Deutschland deutlich gewandelt, wie im Folgenden streiflichtartig rekapituliert werden soll.

Das Kopftuch als Symbol für gesellschaftliche Transformationen und Gegenbewegungen

Sichtbar ist und wird dies v.a. auch im Erscheinungsbild der durch Migration und Globalisierung transnationalisierten Städte, in denen auch erkennbar sich zum Islam bekennende junge Frauen eine Selbstverständlichkeit im Straßenbild geworden sind. Es spiegelt sich in den medialen Repräsentationen: Anders als in den 1970er bis 1990er Jahren illustrieren Bilder von kopftuchtragenden Frauen nicht mehr nur das Themenfeld ›Ausländer‹ oder ›Integrationsproblem‹, sondern stehen immer öfter auch unter dem Stichwort Diversity gleichsam ikonographisch für einen möglichen Ausdruck von gesellschaftlicher Vielfalt (in entsprechenden Broschüren und Plakaten zu Diversity-Themen und -Strategien). Es gehen damit einschneidende gesellschaftliche Entwicklungen einher, wie die Abkehr von der Vorstellung einer Abstammungsgemeinschaft als Grundlage für das Deutschsein im Jahr 2000 durch das nicht mehr auf ethnische Herkunft abstellende Staatsangehörigkeitsgesetz, mit dem u.a. auch in Deutschland geborene Muslim*innen sich als selbstverständliches Mitglied der Gesellschaft mit allen politischen Rechten wahrnehmen können.

Begleitet werden die Transformationen zu einer pluralen Einwanderungs- bzw. Migrationsgesellschaft von Widerständen ihrer Gegner*innen im konservativen Parteienspektrum, die eine deutsche bzw. christliche Leitkultur beschwören und Angst vor Überfremdung und Ausnutzung des Sozialstaats durch die Migrant*innen vorbringen. Im rechtsnationalen Milieu verdich-

ten sich diese zu Vorstellungen einer notwendigen Reinhaltung der »deutschen/arischen Rasse«, zu einer Ideologie, die in ihrer rechtsterroristischen Umsetzung eine von Migrant*innen befreite Gesellschaft anstrebt, wie im Fall des NSU und seiner Mordserie an Migrant*innen in den 2000er Jahren.

Die konservative Politik operiert mit widersprüchlichen Botschaften. So wird das Inkrafttreten eines die Einwanderung begrenzenden und Integrationsförderung verbindlich regelnden Gesetzes 2004 flankiert von einer Bemerkung der Kanzlerin »Multikulti sei tot«. 2010 erklärt sie wiederholt Multikulti für »total gescheitert« – in dem Jahr, in dem Thilo Sarrazins Verkaufsrekorde brechender Bestseller mit dem programmatischen Titel *Deutschland schafft sich ab* erscheint, das Schreckensbild eines Deutschland zeichnend, in dem mangels ›eigener‹ Kinder ungebildete »Kopftuchmädchen« Kindergärten und Schulen bevölkern.

Zugleich stellt eine Studie zur Vielfalt im Klassenzimmer mit Daten aus dem Projekt »Deutschland postmigrantisch« (Foroutan 2014) generationale Unterschiede in der Haltung zum Tragen des Kopftuches bei muslimischen Lehrer*innen im Kreis von Lehrer*innen und Lehramtsstudierenden fest. Während Lehramtsstudierende zu 77 % zustimmten, dass Lehrer*innen Kopftücher erlaubt sein sollten, beträgt diese Quote bei pensionierten Lehrkräften 31 % (Sachverständigenrat Deutscher Stiftungen 2017: 17). Unterschiedliche Bedingungen des Aufwachsens in einer mehr oder weniger von Migration geprägten Gesellschaft bei diesen beiden Personengruppen, deren Altersunterschied mindestens 40 Jahre betragen dürfte, scheinen sich hier auf ihre toleranteren Haltungen gegenüber dem Kopftuch auszuwirken.

2015 nimmt Deutschland im »langen Sommer der Migration« (Hess et al. 2016) mehr als 1 Mio. Geflüchtete auf und wird mit dem ›Wir schaffen das‹-Credo der Kanzlerin international als zuwanderungsfreundliches Land wahrgenommen. Zugleich formieren sich dagegen aus der Mitte der Gesellschaft rechtspopulistische Bewegungen wie Pegida und die Wutbürger mit lautstarken Protesten. Ihre migrations- und islamfeindlichen Botschaften werden aufgegriffen von der neuen Partei »Alternative für Deutschland«, die 2022 in 11 von 16 Landtagen der Bundesländer – mit Stimmenanteilen in Sachsen-Anhalt, Thüringen, Mecklenburg-Vorpommern und Niedersachen im zweistelligen Bereich – vertreten ist.

Der Kopftuchdiskurs begleitet diesen gesamten wechselhaften und teilweise verstörenden Prozess mit unterschiedlichen Akzentuierungen, auch nach 2015 noch vereinzelt bezogen auf Lehrer*innen, lautstärker nun aber mit Blick auf Schüler*innen bzw. Kindergartenkinder für die ein Kopftuchverbot

als Schutzmaßnahme gegen fundamentalistische Eltern diskutiert wird (vgl. Hecker 2022: 235ff.). So hatte 2019 die damalige Integrationsbeauftragte der Bundesregierung, Annette Widmann-Mauz, offenbar angeregt durch Inkrafttreten eines entsprechenden Gesetzes in Österreich, die Prüfung eines solchen Verbots auch an Schulen in Deutschland gefordert. Schlegel identifiziert in der Fixierung auf das muslimische Kopftuch eine »Obsession mit der Regulierung des Körpers Anderer (in der Regel des Körpers von Frauen)« (Schlegel 2021: 11) im Namen der Freiheit. In dieser Gleichsetzung der Entblößung mit Freiheit wird erneut eine bestimmte Form des Umgangs mit dem weiblichen Körper zum Symbol für das damit verbundene kulturelle Selbstverständnis. Dies alles geschieht zeitgleich mit der medialen Entdeckung der modisch bewussten kopftuchtragenden Muslima, derer sich Weltfirmen wie Benetton oder Douglas als Werbeträger*innen bedienen, um (neben einer schon früher fokussierten, zahlungskräftigen Klientel der Upper Class im Nahen Osten) auch eine neue urbane Zielgruppe ›im Westen‹ zu erschließen, die neoliberale Variante der Befürwortung der Wahlfreiheit *für* das Kopftuch.

Kopftuchtragende Akademiker*innen als Aktivist*innen der pluralen Zivilgesellschaft

Die Diskussion um die Ausgestaltung der Migrationsgesellschaft in all ihren Facetten, nicht nur bezogen auf den Umgang mit religiöser Pluralität, bekommt neue Dynamiken mit der zunehmend vielstimmigen Teilnahme kopftuchtragender Akademiker*innen an den Transformationsdiskursen der Migrationsgesellschaft. Sie sind mit der Genese der Diskurse aufgewachsen, kennen die Argumente aller Seiten, sind vertraut mit den wissenschaftlichen Methoden, sprachlichen Ausdrucksformen und Bildern, die sie satisfaktionsfähig machen, als ernsthaftes und zugleich interessantes Gegenüber an diesen Medien- wie auch Fachdiskursen teilzunehmen. Sie vernetzen sich und initiieren eigene Diskussionsforen und wissenschaftliche Publikationen, mit denen sie sich kenntnisreich zu den jeweiligen Feldern und proaktiv in die Verhandlungen um die Ausgestaltung der Migrationsgesellschaft einbringen. Ein Beispiel hierfür ist das Aktionsbündnis muslimischer Frauen, das sich unter diesem Namen 2009 gegründet hat und mit über 500 Mitgliedern über eine große Bandbreite an Expert*innen zu unterschiedlichsten gesellschaftlichen Feldern verfügt, deren Expertise gesellschaftlich anerkannt ist, was die Berücksichtigung ihrer Stellungnahme bei der Formulierung des 2015

korrigierten ›Kopftuchurteils‹ des BVerfG zeigt. Ein anderes, illustrativ für viele andere Initiativen in diesem Bereich zu nennendes Beispiel sind die Frauen vom Media Labstartup »Kopftuchmädchen«, die mit ihrem Namen die pejorative Bezeichnung Sarrazins (selbst-)ironisierend affirmieren, im Sinne Stuart Halls (1994: 158) »transkodieren«. Sie wollen »authentische Einblicke in Lebenswelten muslimischer Communitys in Deutschland (bieten). Wir empowern Frauen, insbesondere muslimische Frauen, die von Antimuslimischen Rassismus und Sexismus stark betroffen sind.« (Kopftuchmädchen 2022) Die Publikationen der kopftuchtragenden Autorin, politischen Aktivistin und bekennenden Feministin Kübra Gümüşay befassen sich aus rassimuskritischer Perspektive mit gesellschaftlichen Themen auch jenseits der Kopftuchfrage (z.B. Sprache und Sein 2020) und werden öffentlich viel beachtet. Gülcan Çetin von der insbesondere bei jungen Migrant*innen sehr bekannten Comedy-Gruppe »Datteltäter« arbeitet mit dem Medium des Humors, um anti-muslimische, rassistische gesellschaftliche Verhältnisse, die die Stigmatisierung des Kopftuchtragens legitimieren, zu kritisieren.

Wie die hier Genannten nehmen in den vergangenen 25 Jahren kopftuchtragende (angehende) Lehrer*innen mit ihren Beiträgen zu öffentlichen Diskursen über Rechtmäßigkeit ihrer religiösen Praxis in allen gesellschaftlichen Bereichen im Sinne von Habermas (1997: 169) als Angehörige einer gesellschaftlichen Minderheit ihr Recht wahr, sich über ihre jeweiligen Zugänge am demokratischen Meinungs- und Willensbildungsprozess der deutschen Gesellschaft aktiv zu beteiligen. Sie handeln damit prozeduralistisch, in dem sie öffentliche Diskussionen initiieren und dort wie auf Podien der anderen Seite ihre Sichten zur Diskussion stellen. Beginnend mit Fereshta Ludin haben inzwischen zahlreiche Frauen durch die Entscheidung für den Weg durch alle rechtlichen Instanzen und die öffentliche Artikulation ihrer Perspektiven ihr Anliegen verfolgt, die Möglichkeiten, die ihnen der Rechtsstaat bietet, zu nutzen und zugleich einen Beitrag zur deliberativen Demokratie zu leisten. Hinterfragt wird so die als gesellschaftlicher Konsens angenommene Gleichsetzung der Neutralität der professionellen Amtsausübung mit der Neutralität des Erscheinungsbildes, die zudem gleichgesetzt wird mit der Befolgung westlicher Kleidungsroutinen und dabei ausblendet: »Jede Art von Kleidung kann von ihrem Träger oder Betrachtern Bedeutung zugemessen werden und sehr häufig geschieht dies auch« (Oebbecke 2003: 598).

Mit ihrem öffentlichen Eintreten für ihre Position und der Entschlossenheit über die Ausschöpfung des Rechtsweges die Verantwortlichen zu einer Auseinandersetzung mit den Rechtsgrundlagen und ihren gesellschaftlichen

Positionen zu bewegen, wollen sie nicht mehr die Objekte von Toleranz im Sinne einer schieren Duldung (vgl. Walzer 1997) sein, sondern fordern Gleichberechtigung und volle Akzeptanz. Sie weisen ganz im Sinne von Habermas (1997: 169) vor dem Hintergrund einer gewandelten natio-ethno-religiösen Zusammensetzung der Gesellschaft auf die Berechtigung ihres Anspruches als Akteur*innen hin, an den ethisch-politischen Selbstverständigungsprozessen der Gesellschaft gleichberechtigt teilzunehmen und damit auch den Gesamthorizont der Gesellschaft zu verändern (vgl. hierzu auch Rohe 2001: 148; Bielefeld 2003: 34f.). Sie zeigen sich damit als Vertreter*innen eines Verfassungspatriotismus, der einerseits seinen ethischen Ursprung und Gehalt nicht negiert, andererseits aber »den Sinn für die differentielle Vielfalt und die Integrität der verschiedenen koexistierenden Lebensformen einer multikulturellen Gesellschaft« schärft (Habermas 1997: 178ff.).

Ausblick

In der Kopftuchdiskussion, so sollte hier gezeigt werden, verdichten sich symbolhaft die Geburtswehen einer pluralistischen Migrationsgesellschaft, in der über diskursive Verständigung (Habermas) stetig ausgehandelt werden muss, wie die (auch neuen) Mitglieder der Gesellschaft ihre Teilhaberechte wahrnehmen können, wie ihre Interessen so aufgegriffen werden können, dass sich das System selbst im Sinne eines schonenden Ausgleichs der verschiedenen, teilweise widerstreitenden, gleichwohl als gleichberechtigt zu verstehenden Ansprüche und Interessen verändert. Es ist die Frage danach, wie Gleichheit im Sinne einer diversitätssensiblen Gerechtigkeit verstanden und garantiert werden kann unter Einsicht in die Erkenntnis, dass die Gleichbehandlung von Ungleichem Ungleichheit nach sich zieht. Eine so verstandene diversitätssensible Gerechtigkeit fragt danach, wie offen Schule in ihrer aktuellen Verfasstheit gegenüber einer migrationsgesellschaftlichen, rassismuskritischen Transformation ist, die einhergehen müsste mit der Berücksichtigung von veränderten migrationsgesellschaftlichen Rahmenbedingungen in allen Aspekten von Schule. Und sie fordert, das gilt es zu erkennen, den neuen Akteur*innen, die ihre Daseinsberechtigung im Feld der Schule wiederholt einfordern und mit Mitteln des Rechts einklagen müssen, weitaus mehr ab als den Etablierten. Die Prozesse der Rechtssuche haben jahrelange Unsicherheit und Ausschlüsse aus beruflichen Feldern für die Betroffenen zur Folge gehabt, die auch in anderen gesellschaftlichen Bereichen aufgrund ihres Kopftuches massive Diskri-

minierungserfahrungen machen, wie vielfach empirisch nachgewiesen wurde (Weichselbaumer 2016; Choi et al. 2022).

Die neuen Akteur*innen können juristisch, pädagogisch, philosophisch versiert argumentieren, da sie in den vergangenen 20 Jahren akademische Bildungsmöglichkeiten auch genutzt haben, um sich besser positionieren zu können, als das viele Vertreter*innen ihrer Elterngeneration konnten. Sie stehen mit ihrer Perspektive für ein »veränderbares Potential des Islam, das durch die Brille der Akteurinnen zum Ausdruck kommt«, und diese Perspektive »erhöht ihren Kompetenz- und Handlungsspielraum« in alle Richtungen (Amir-Moazami 2007: 258). Seinen prägnanten öffentlichen Ausdruck fand dies in der Online-Petition, die die Jurastudentin Rabia Kücükşahin 2021 startete, nachdem sie eher zufällig in einer rechtswissenschaftlichen Zeitschrift über den o.g. Gesetzesentwurf zum Neutralitätsgesetz für Beamt*innen gelesen hatte. Eine gesellschaftliche Debatte hatte es – wie bereits beim ersten Kopftuchurteil 2004 – weder im Vorfeld der Erstellung des Gesetzesentwurfs noch im Zuge seiner Verabschiedung gegeben. Binnen einer Woche erhielt Kücükşahin 170.000 unterstützende Unterschriften gegen die Verabschiedung des Gesetzes, das nicht nur die Zielgruppe von Polizeianwärter*innen, sondern eben auch Lehramtsstudent*innen mit Kopftuch ganz offensichtlich hochgradig verunsicherte und das Kopftuch in einen nicht nur die kopftuchtragenden Frauen verstörenden Sinnzusammenhang mit Symbolen für faschistische Ideologien brachte.

In der sich anschließenden öffentlichen Diskussion konnte zwar klargestellt werden, dass das neue Neutralitätsgesetz für Beamt*innen zumindest keine juristische Wirksamkeit für das Tragen des Kopftuches im Schuldienst entfalten kann. Jedoch wird sich erst im praktischen Tun der für die Umsetzung Verantwortlichen beweisen, ob die mit dem Urteil von 2015 einhergehende Freiheit, als Lehrerin ein Kopftuch tragen und nicht per se dem Vorwurf ausgesetzt werden zu dürfen, damit den Schulfrieden zu gefährden, auch umgesetzt werden kann und als solche auch respektiert wird.

Wenn die kopftuchtragende Lehramtsstudentin zwar aufgrund des Landesgesetzes im Rahmen der Berufsfreiheit das Recht hat, ein Praktikum mit Kopftuch zu absolvieren, die sie betreuende Schulleitung jedoch nur unter Betonung, sie sei gezwungen dieses Recht zu akzeptieren, stimme ihm aber persönlich nicht zu, die Aufnahme an der Praktikumsschule vornimmt, dann zeigt dies: Alleine der Verweis auf das Recht führt nicht zwangsläufig dazu, dass in der konkreten pädagogischen Praxis ein angemessener Umgang damit gefunden wird (Karakaşoğlu/Wojciechowicz 2017: 515).

Dennoch kann das Urteil empowernde Wirkung entfalten, wie sich am Beispiel der Lehramtsstudentin in der Studie von Stošic/Rensch (2020) zeigt. Sie erfährt eine Stärkung ihrer Position über die Revision des Bundesverfassungsgerichtsurteils von 2015 und nimmt dies als Ausgangspunkt »nun auch gegenüber den Hierarchien des universitären Ausbildungsbetriebs in Distanz [zu] treten« (ebd.:156). Stošic/Rensch (2020) schließen mit der Feststellung, dass die Nesrin E. genannte Studentin auf dieser Basis unter Wahrung ihrer bildungsbiographisch fundierten Subjektposition »an einem auf Pluralismus ausgerichteten pädagogischen Selbstverständnis« festhalten kann und »antimuslimischen Ressentiments künftig patenter und mit erhobener Stimme entgegentreten und Lehrerin werden kann.« (ebd.: 157)

Die kopftuchtragenden Akademiker*innen, die sich in Kenntnis ihrer Rechte und im Vertrauen auf die Gerichte seit 25 Jahren widerständig zeigen gegenüber den vielfältigen Versuchen, sowohl das muslimische Kopftuch als Ausdruck ihres individuellen religiösen Bekenntnisses wie auch ihre Integrität als Lehrerin über den Islamismus- und Indoktrinierungsvorwurf zu diskreditieren, handeln im Geiste eines Verfassungspatriotismus, der es ablehnt, Zugehörigkeit zu einem Staat, einer Gesellschaft über nationale, ethnische oder religiöse Einheit zu definieren. Sie tragen mit ihrem Engagement und der Bereitschaft, ihre Positionen öffentlich zu vertreten und zu verteidigen dazu bei, dass Rechtsnormen und -praktiken auch und insbesondere im Feld der Schule unter Bezug auf die Verfassung sachkundig hinterfragt und damit den Realitäten einer gesellschaftlichen Transformation angepasst werden. Damit vertreten sie kein Partikularinteresse, sondern das Allgemeinwohl der pluralistischen Migrationsgesellschaft.

Literaturverzeichnis

Amir-Moazami, Schirin (2007): Politisierte Religion. Der Kopftuchstreit in Deutschland und Frankreich. Bielefeld: transcript.

Anger, Thorsten (2005): Was bedeutet und wie wichtig ist der »Schulfrieden«? Zur Lösung religiöser Konflikte in der Schule 1, S. 52–66.

Berghahn, Sabine (2017): Die Kopftuchdebatte in Deutschland, in: Fereidooni, Karim/El, Meral (Hg.): Rassismuskritik und Widerstandsformen. Springer VS, S. 193–212.

Bielefeld, Heiner (2003): Muslimische Minderheiten im säkularen Rechtsstaat, in: Bukow, W. D./Yildiz, E. (Hg.): Islam und Bildung. Opladen, S. 21–36.

Bundesverfassungsgericht (2003): 2 BvR 1436/02, Urteil verkündet am 24. 09.2003.
Choi, Donghyun Danny/Poertner, Mathias & Nicholas Sambanis (2022): The Hijab Penalty. Feminist Backlash to Muslim Immigrants. American Journal of Political Science. Verfügbar unter: https://doi.org/10.1111/ajps.12627 (Zugriff: 04.11.2022).
Fanon, Frantz (2017[1959]): Der Schleier. Wien: Verlag Turia + Kant.
Foroutan, Naika/Canan, Coşkun/Arnold, Sina/Schwarze, Benjamin/Beigang, Steffen & Dorina Kalkum (2014): Deutschland postmigrantisch I. Gesellschaft, Religion, Identität. Berlin. Erste Ergebnisse. Verfügbar unter: https://www.projekte.hu-berlin.de/de/junited/deutschland-postmigrantisch-1/ (Zugriff: 06.11.2022).
Gümüsay, Kübra (2020): Sprache und Sein. Berlin: Hanser.
Habermas, Jürgen (1997): Anerkennungskämpfe im demokratischen Rechtsstaat, in: Taylor, C.: Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung. Frankfurt a.M., S. 147–196.
Hall, Stuart (1994): Rassismus und kulturelle Identität. Argument Verlag, S. 158.
Hecker, Wolfgang (2022): Die Kopftuchdebatte. Verfassungsrecht und Sozialwissenschaften. Nomos Verlag.
Hess, Sabine/Kaparek, Bernd/Kron, Stefanie/Rodatz, Mathias & Maria Schwertl (Hg.) (2016): Der lange Sommer der Migration. Grenzregime III. Verlag Assoziation A.
Jessen, Frank/von Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich (2006): Das Kopftuch – Entschleierung eines Symbols? Herausgegeben von der Konrad-Adenauer-Stiftung in der Broschürenreihe »Zukunftsforum Bildung«. Sankt Augustin/Berlin.
Karakaşoğlu-Aydın, Yasemin (1999): Wer definiert die Grenzen der Toleranz? Kopftuch, Koedukation und Sexualkundeunterricht. Gastvortrag am 9. Juni 1999 an der Johann Wolfgang Goethe-Universität. Frankfurt a.M., Eigendruck Johann Wolfgang Goethe-Universität, Fachbereich Erziehungswissenschaften, Themenbereich »Migration und Minderheiten« Beiträge zur erziehungswissenschaftlichen Migrations- und Minderheitenforschung, 7.
Karakaşoğlu-Aydın, Yasemin (2000): Muslimische Religiosität und Erziehungsvorstellungen. Eine empirische Untersuchung zu Orientierungen bei türkischen Lehramts- und Pädagogik – Studentinnen in Deutschland. Frankfurt a.M.: IKO-Verlag für interkulturelle Kommunikation.

Karakaşoğlu, Yasemin/Wojciechowicz, Anna (2017): Muslim*innen als Bedrohungsfigur für die Schule. Die Bedeutung des antimuslimischen Rassismus im pädagogischen Setting der Lehramtsausbildung, in: Fereidoni, Karim/El, Meral: Rassismuskritik und ihre Widerstandsformen. Wiesbaden: Springer VS, S. 507–528.

Klinkhammer, Gritt (2000): Moderne Formen islamischer Lebensführung. Eine qualitativ- empirische Untersuchung zur Religiosität sunnitisch geprägter Türkinnen in Deutschland. Marburg.

Kopftuchmädchen (2022): Verfügbar unter: https://www.media-lab.de/startups/detail/kopftuchmaedchen (Zugriff: 04.11.2022).

Korteweg, Anna C./Yurdakul, Gökce (2016): Kopftuchdebatten in Europa. Konflikte um Zugehörigkeit in nationalen Narrativen. Bielefeld: transcript.

Nökel, Siegrid (2001): Die Töchter der Gastarbeiter und der Islam. Zur Soziologie alltagsweltlicher Anerkennungspolitiken. Eine Fallstudie. Bielefeld: transcript.

Oebbecke, Janbernd (2003): Das »islamische Kopftuch« als Symbol, in: Muckel, S. (Hg.): Kirche und Religion im sozialen Rechtsstaat. Staatskirchenrechtliche Abhandlungen Band 43. Berlin: Duncker & Humblot, S. 593–606.

Oelkers, Jürgen (2020): Zum Verhältnis von Bildung, Religion und Öffentlichkeit, in: Baltzer, Nicole/Beljan, Jens & Johannes Drerup (Hg.): Charles Taylor. Perspektiven der Erziehungs- und Bildungsphilosophie. mentis, S. 145–176.

Reiss, Kristina/Weis, Mirjam/Klieme, Eckhard & Olaf Köller (2019): PISA 2018 Zusammenfassung. Waxmann. Verfügbar unter: https://www.pisa.tum.de/fileadmin/w00bgi/www/Berichtsbaende_und_Zusammenfassungungen/Zusammenfassung_PISA2018.pdf (Zugriff: 06.11.2022).

Rohe, Mathias (2001): Der Islam. Alltagskonflikte und Lösungen. Rechtliche Perspektiven. Freiburg i.Br.: Verlag Herder.

Sachverständigenrat Deutscher Stiftungen (Hg.) (2017): Vielfalt im Lehrerzimmer. Wie Lehrkräfte gute Leistungen fördern können. Berlin. Verfügbar unter: https://www.stiftung-mercator.de/content/uploads/2020/12/Vielfalt_im_Klassenzimmer_final.pdf (Zugriff: 06.12.2022).

Şahin, Reyhan (2014): Die Bedeutung des muslimischen Kopftuchs. Eine kleidungssemiotische Untersuchung Kopftuch tragender Musliminnen in der Bundesrepublik Deutschland. Münster: LIT Verlag.

Schlegel, Stefan (2021): Verhüllungsverbot: Ein Grundsatzproblem schaffen, um ein Scheinproblem zu bekämpfen. Verfügbar unter: https:/

/boris.unibe.ch/155689/1/2021_Burka_essay_def_Januar2021.pdf (Zugriff: 06.11.2022).
Schwarzer, Alice (Hg.) (2002): Die Gotteskrieger und die falsche Toleranz. Köln: Kiepenheuer und Witsch Verlag.
Statista (2022): Warum tragen Sie ein Kopftuch? Verfügbar unter: https://de.statista.com/statistik/daten/studie/1232527/umfrage/gruende-fuer-das-tragen-eines-kopftuchs/ (Zugriff 04.11.2022).
Stošic, Patricia/Rensch, Benjamin (2020): »Ja, […] wären Sie denn nicht bereit, den Lehrerberuf aufzugeben?«. Bildungsbiographische Positionierungen muslimischer Lehramtsstudentinnen im Spannungsfeld von Pluralismusdiskurs und Diskriminierung, in: van Ackeren, I./Bremer, H./Kessl, F./Koller, H. C./Pfaff, N./Rotter, C./Klein, D. & U. Salaschek (Hg.): Bewegungen. Beiträge zum 26. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Erziehungswissenschaft. Verlag Barbara Budrich, 1. Auflage, S. 147–160. Verfügbar unter: https://doi.org/10.2307/j.ctv10h9fjc.14 https://www.jstor.org/stable/pdf/j.ctv10h9fjc.14.pdf?ab_segments=0%252Fbasic_search_gsv2%252Fcontrol&refreqid=excelsior%3A2516db1a901af66af891e92ec0eb2119 (Zugriff: 04.11.2022).
Tagesschau (2022): Navid Kermani zu Protesten im Iran. »Es geht hier um alles«. Sendung vom 22.09.2022. Verfügbar unter: https://www.tagesschau.de/ausland/asien/navid-kermani-iran-proteste-101.html (Zugriff: 29.10.2022).
Von Braun, Christina/Mathes, Bettina (2007): Verschleierte Wirklichkeit. Die Frau, der Islam und der Westen. Berlin: Aufbau Verlag.
Walzer, Martin (1997): On Toleration. New Haven, London.
Weichselbaumer, Doris (2016): Discrimination against Female Migrants Wearing Headscarfs. IZA Discussion Paper Series Nr. 10217. Verfügbar unter: https://docs.iza.org/dp10217.pdf#page=14 (Zugriff: 04.11.2022).
Weis, Mirjam/Müller, Katharina/Mang, Julia/Heine, Jörg-Henrik/Mahler, Nicole & Kristina Reiss (2019): Soziale Herkunft, Zuwanderungshintergrund und Lesekompetenz, in: Reiss, Kristina/Weis, Mirjam/Klieme, Eckhard & Olaf Köller (Hg.): PISA 2018. Grundbildung im internationalen Vergleich. Münster: Waxmann Verlag, S. 129–160.

Anhang

Abbildungsverzeichnis

Respektseiten

Sabine Schiffer: Framing, Priming und Politik

Abbildung 5: Brigitte Dossier (22/1992): Der Islam und die Frauen.

Abbildung 6: Tagesschau.de (2010): Verstümmelte Afghanin erschüttert USA. Titelbild des Time Magazine. »What happens if we leave Afghanistan«. Auf der Homepage von tagesschau.de am 14.08.2010.

Abbildung 7: Plakat zur Schweizer Abstimmung zur Volksinitiative »Gegen den Bau von Minaretten« (2009): Stopp. Ja zum Minarettverbot.

Autor*innenverzeichnis

Amir-Moazami, Schirin, Prof. Dr., ist Professorin für Islam in Europa am Institut für Islamwissenschaft der Freien Universität Berlin. Sie ist außerdem Sprecherin des von der Berlin University Alliance geförderten Forschungsverbunds »Beyond Social Cohesion. Global Repertoires of Living Together« (RePLITO), Principal Investigator an der Berlin Graduate School Muslim Cultures and Societies sowie am Exzellenzcluster Contestations ot the Liberal Script. Schirin Amir-Moazami hat in Politikwissenschaft und Soziologie in Frankfurt a.M., Marseille, Paris und Berlin studiert und im Department Social and Political Sciences am Europäischen Hochschulinstitut in Florenz promoviert. Ihre Forschung beschäftigt sich mit der Ausgestaltung von religiös-kultureller Pluralität in westeuropäischen Einwanderungsgesellschaften, Körperpolitiken und Politiken der Wissensproduktion. Zu diesen Themen hat sie u.a. das bei transcript erschienene Buch »Der inspizierte Muslim. Zur Politisierung der Islamforschung in Europa« herausgegeben. Eine englischsprachige Monografie zur Machtanalytik und Genealogie von Integrationspolitiken in Deutschland erschien 2022 bei Bloomsbury Press unter dem Titel: »Interrogating Muslims. The Liberal-Secular Matrix of Integration«.

Castro Varela, María do Mar, Prof. Dr., ist Professorin für Allgemeine Pädagogik und Soziale Arbeit an der Alice Salomon Hochschule Berlin. Sie ist Diplom-Psychologin, Diplom-Pädagogin und promovierte Politikwissenschaftlerin. Unter anderem war sie Sir Peter Ustinov Gastprofessorin am Institut für Zeitgeschichte der Universität Wien, Senior Fellow am Institut für die Wissenschaft des Menschen (IWM) ebenfalls in Wien und Research Fellow am Institut fort the Humanities and International Law in Melbourne (Australien), der University Busan (Südkorea) und am Research Center for Women's Studies (RCWS) der University Mumbai. Sie ist Mitglied der Forschungs-

gruppe »Radiating Globality«, Gründerin und Mitglied des bildungsLab* (bildungslab.net), Vorsitzende des Berliner Instituts für kontrapunktische Gesellschaftsanalysen (BIKA e.V.) und Principal Investigator des Forschungsprojekts Digitaler Hass. Ihre aktuellen Forschungsschwerpunkte umfassen Fragen der Ethik, Erinnerung, Emanzipation und Wissensproduktion. Ausgewählte Publikationen: »Unzeitgemäße Utopien. Migrantinnen zwischen Neuerfindung und Gelehrter Hoffnung« (2007); »Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung« (Ko-Autorin, 3. Auflage, 2020); »Post/pandemisches Leben. Eine neue Theorie der Fragilität« (Ko-Autorin, 2021).

Dhawan, Nikita, Prof. Dr., hat den Lehrstuhl für Politische Theorie und Ideengeschichte an der Technischen Universität Dresden inne. Ihre Schwerpunkte in Lehre und Forschung sind globale Gerechtigkeit, Menschenrechte, Demokratie und Dekolonisation. 2017 wurde sie mit dem Käthe-Leichter-Preis für herausragende Leistungen in der Frauen- und Geschlechterforschung sowie für die Unterstützung der Frauenbewegung und die Umsetzung der Gleichstellung der Geschlechter ausgezeichnet. Ausgewählte Publikationen: »Impossible Speech: On the Politics of Silence and Violence« (2007); »Decolonizing Enlightenment: Transnational Justice, Human Rights and Democracy in a Postcolonial World« (Hg., 2014); »Reimagining the State: Theoretical Challenges and Transformative Possibilities« (Hg., 2019); »Rescuing the Enlightenment from the Europeans: Critical Theories of Decolonization« (in Vorbereitung). Für 2023 bekam sie die Gerda-Henkel-Gastprofessur an der Stanford University und die Thomas-Mann-Fellowship zugesprochen.

Karakaşoğlu, Yasemin, Prof. Dr., Jahrgang 1965, zwei Kinder, studierte Turkologie, Neuere deutsche Literaturwissenschaft und Politikwissenschaft an den Universitäten Hamburg u. Ankara/Türkei. Sie promovierte 1999 zur Dr. phil. im Fach Erziehungswissenschaft an der Universität Essen. Die Dissertation zu »Religiosität und Erziehungsvorstellungen bei türkisch-muslimischen Pädagogikstundentinnen in Deutschland« erhielt den Augsburger Wissenschaftspreis für Interkulturelle Studien 2000 und war Grundlage für das Gutachten zum ›Kopftuchurteil‹ des Bundesverfassungsgericht 2003. Seit 2004 ist sie Professorin für Interkulturelle Bildung an der Universität Bremen. 2011–2017 war sie Konrektorin für Internationales und Diversität. Sie forscht, lehrt und publiziert zu Transnationalität, Rassismuskritik, Geschlecht und Religion im Kontext von (Hoch-)Schule und Lehrer*innenbildung in der Migrationsgesellschaft und engagiert sich zu diesen Themen auch in der Poli-

tikberatung. 2021 wurde sie für ihre Verdienste um die Migrationsgesellschaft mit dem Bundesverdienstorden am Bande ausgezeichnet.

Loinaz, Natalia Amina, M.A., ist Fachreferentin beim Verband binationaler Familien und Partnerschaften in Leipzig. Sie ist Informationswissenschaftlerin und Lateinamerikanistin. Als Mitarbeiterin im Kompetenznetzwerkes Islam- und Muslimfeindlichkeit in der Geschäftsstelle gestaltet sie die operative Projektarbeit und stellt rassismuskritisches Bildungsmaterialien her. Als Aktivistin, Trainerin und Projektmanagerin arbeitet sie communitybasiert seit vielen Jahren zu (antimuslimischem) Rassismus und Empowerment.

Ludin, Fereshta, M.A., geb. 1972, ist Lehrerin, Schul- und Bildungsmanagement Consulting, Diversity-Trainerin, Autorin sowie Mentorin für Lehrkräfte und Quereinsteiger*innen. Ehrenamtlich tätig als Mitglied des Koordinierungskreises des Berliner Forums der Religionen und Initiatorin und Leiterin des Initiativkreises »Dialog der Religionen für Kinder und Jugendliche«. Sie erhielt 2012 für ein interreligiöses Schulprojekt den Drei-Königs-Preis, gestiftet vom Diözesanrat der Katholiken in Berlin.

Mahra, Dalal, M.A., ist Bildungsreferentin bei Ufuq.de in der Fachstelle für Pädagogik zwischen Islam, antimuslimischem Rassismus und Islamismus in Berlin. Dalal studierte Soziale Arbeit in Potsdam und ist seit 2018 Empowerment-Trainerin zu den Themen antimuslimischer Rassismus und Islamfeindlichkeit. 2020 hat Dalal das erste Medienunternehmen für muslimische Frauenstimmen im deutschsprachigen Raum »Kopftuchmädchen« gegründet und produziert mit ihrem Medien-Startup, das mit dem Impact of Diversity Award 2022 ausgezeichnet wurde, Videos, Blogbeiträge und Podcast (»Küss Mich Kismet -Muslimisches Dating«). Ihre Arbeitsschwerpunkte sind antimuslimischer Rassismus, Empowerment muslimischer Frauen und politische Bildung auf Social Media.

Melter, Claus, Prof. Dr., lehrt und forscht an der Fachhochschule Bielefeld zu den Themen Bildung und Soziale Arbeit im Kolonialismus, im Nationalsozialismus und im heutigen Rassismus sowie zur Frage von Säuglings- und Krankenmorden in Bethel und anderen Orten im Nationalsozialismus. Herausgabe von »Krankenmorde im Kinderkrankenhaus »Sonnenschein« in Bethel in der NS-Zeit?« (2020) und »Diskrimierungs- und rassismuskritische Soziale Arbeit

und Bildung« (2021) sowie »Antisemitismus, Krankenmorde und Deportationen aus und in Bielefeld« (Dik, Kuznik, Linnemann, Melter, Rehbaum 2022).

Naqshband, Saboura Manpreet, M.A., (sie/they) ist transdisziplinäre Politik-, Sozial- und Kulturwissenschaftler:in, Künstler:in, Pädagog:in und Aktivist:in. Gegenwärtig promoviert sie zu Postkolonialer Ästhetischer Bildung an der UdK Berlin. Libras Schwerpunkte liegen in der Intersektion von Religion und (Queer-)Feminismus, Rassismuskritik und Postkolonialer Kultureller Bildung. They ist außerdem Mitgründer:in des Kollektivs ›Berlin Muslim Feminists‹ (BMF), Mitglied im postkolonialen bildungsLab, intersektionale Berater:in sowie Transformative Dance- und Empowermenttrainer:in.

Sabel, Anna, M.A., ist Medienwissenschaftlerin und politische Bildungsarbeiterin mit den Schwerpunkten antimuslimischer Rassismus und Rassismuskritik. Beim Verband binationaler Familien und Partnerschaften in Leipzig leitet sie das Projekt »Unsichtbarkeiten in der Migrationsgesellschaft« sowie das »Kompetenznetzwerk Islam- und Muslimfeindlichkeit«. Sie entwickelt in diesem Rahmen rassismuskritisches Bildungsmaterial, ist Regisseurin des Dokumentarfilms »Spendier mir einen Çay und ich erzähl dir alles«, Kuratorin der Ausstellungen »Re:Orient« und »ein muslimischer Mann – kein muslimischer Mann«, Autorin und Mitherausgeberin des Essaybands »Die Erfindung des muslimischen Anderen – 20 Fragen und Antworten, die nichts über das Muslimischsein verraten« und Autorin von »P wie Protest. Ein Widerstandswörterbuch in Bildern«.

Samour, Nahed, Dr., ist Post Doctoral Researcher an der Humboldt Universität Berlin, Law & Society Institute. Sie hat Rechtswissenschaften und Islamwissenschaften an den Universitäten Bonn, Birzeit/Ramallah, London (SOAS), Berlin (HU), Harvard und Damaskus studiert. Sie war Doktorandin am Max-Planck-Institut für Europäische Rechtsgeschichte in Frankfurt a.M. und Rechtsreferendarin am Kammergericht in Berlin. Ihre wissenschaftliche Laufbahn führte sie zudem an das Eric Castrén-Institut für Völkerrecht und Menschenrechte der Universität Helsinki, an das Lichtenberg-Kolleg des Göttingen Institute for Advance Study sowie an das Harvard Law School Institute for Global Law and Policy.

Schiffer, Sabine, Dr., geb. 1966, lehrt im Fachbereich Journalismus und Kommunikation an der Hochschule für Medien, Kommunikation und Wirtschaft

(HMKW) in Frankfurt a.M. Nach ihrer Promotion zum Islambild in den Medien an der Friedrich-Alexander Universität in Erlangen gründete sie das Institut für Medienverantwortung (IMV), das seit 2018 in Berlin ansässig ist. Schiffer war Mitglied in der Arbeitsgruppe »Medien und »Wirtschaft als Brücke« in der ersten Islamkonferenz von 2006–2009. Ihre Forschungs- und Publikationsschwerpunkte sind die Analyse von Mediendarstellungen, stereotype Diskurse sowie das Verhältnis von Vierter und Fünfter Gewalt, also PR und Lobbyismus. 2021 erschien ihr Lehrbuch »Medienanalyse« (Westend). Als Leiterin des IMV setzt sie sich für ein Schulfach Medienbildung ein.

Soziologie



Michael Volkmer, Karin Werner (Hg.)
Die Corona-Gesellschaft
Analysen zur Lage und Perspektiven für die Zukunft

2020, 432 S., kart., 2 SW-Abbildungen
24,50 € (DE), 978-3-8376-5432-5
E-Book:
PDF: 21,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-5432-9
EPUB: 21,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-5432-5



Vera Hofmann, Johannes Euler, Linus Zurmühlen, Silke Helfrich
Commoning Art –
Die transformativen Potenziale
von Commons in der Kunst

Juli 2022, 124 S., kart
19,50 € (DE), 978-3-8376-6404-1
E-Book: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation
PDF: ISBN 978-3-8394-6404-5



Kerstin Jürgens
Mit Soziologie in den Beruf
Eine Handreichung

2021, 160 S., kart.
18,00 € (DE), 978-3-8376-5934-4
E-Book:
PDF: 17,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-5934-8

Soziologie



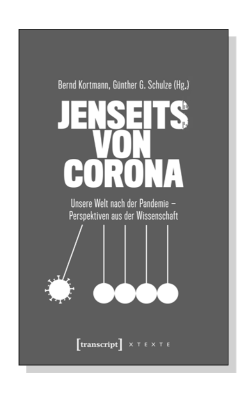
Gabriele Winker
Solidarische Care-Ökonomie
Revolutionäre Realpolitik für Care und Klima

2021, 216 S., kart.
15,00 € (DE), 978-3-8376-5463-9
E-Book:
PDF: 12,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-5463-3



Wolfgang Bonß, Oliver Dimbath, Andrea Maurer,
Helga Pelizäus, Michael Schmid
Gesellschaftstheorie
Eine Einführung

2021, 344 S., kart.
25,00 € (DE), 978-3-8376-4028-1
E-Book:
PDF: 24,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4028-5



Bernd Kortmann, Günther G. Schulze (Hg.)
Jenseits von Corona
Unsere Welt nach der Pandemie –
Perspektiven aus der Wissenschaft

2020, 320 S., Klappbroschur, 1 SW-Abbildung
22,50 € (DE), 978-3-8376-5517-9
E-Book:
PDF: 19,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-5517-3
EPUB: 19,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-5517-9

Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten finden Sie unter www.transcript-verlag.de